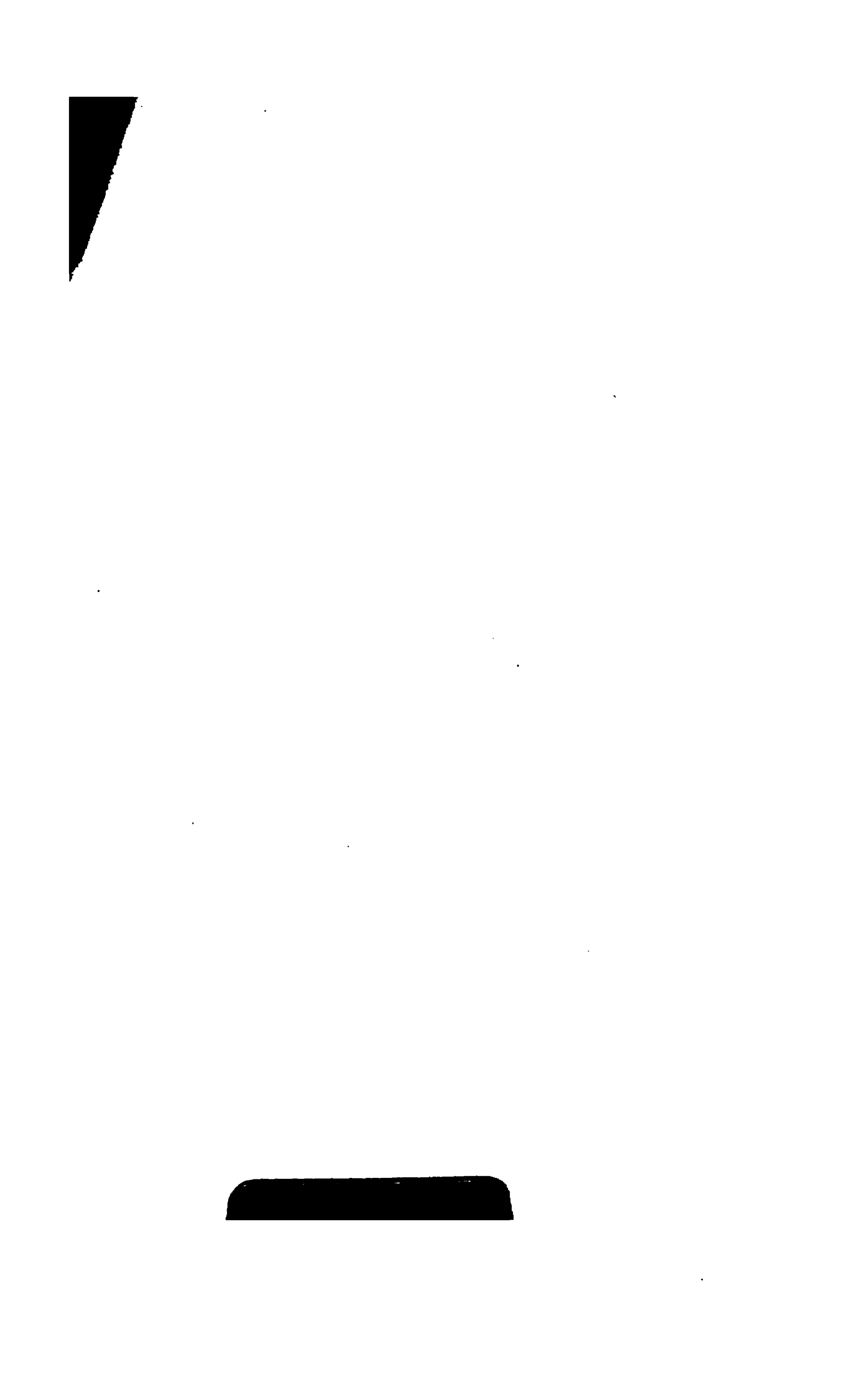

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06829576 9



HISTOIRE

DU

CONCILE DE TRENTE

PAR

FÉLIX BUNGENER

Auteur de Un Sermon sous Louis XIV, de Trois Sermons sous Louis XV
de Voltaire et son Temps, de Julien ou la Fin d'un siècle, etc.

DEUXIÈME ÉDITION
REVUE ET AUGMENTÉE.

TOME DEUXIÈME

PARIS
JOEL CHERBULIEZ, LIBRAIRE
10, RUE DE LA MONNAIE, 10
A GENÈVE, MÊME MAISON

1854

HISTOIRE

DU

CONCILE DE TRENTE

LIVRE QUATRIÈME

LIVRE QUATRIÈME

SOMMAIRE

I. Dix ans d'interruption. — Reprise des pourparlers. — Mort de Jules III. — Marcel II. — Ses vues. — Il ne règne que vingt-un jours. — II. Paul IV. — Son caractère. — Projets incohérents. — Manœuvres. — L'État de l'Église est envahi. — Violences du pape. — Il est délivré. — III. Ce qu'il veut faire du concile. — Ses prétentions à l'égard des rois et des royaumes. — Ferdinand reprend l'offensive. — La Réforme déborde de toutes parts. — L'inquisition. — Servet et les historiens catholiques. — IV. Pie IV. — Nouvelle tactique. — Longueurs à Rome et impatience en France. — Tentatives de diversion. — V. Genève et son histoire. — David devant Goliath. — La charité de saint François de Sales. — VI. *Mines et apparences, infinies longueurs et desguisements.* — Plan d'une confédération européenne contre les protestants. — Le projet avorte. — On veut un concile nouveau, non la continuation de l'ancien. — Il est question d'en tenir un en France. — Le pape est forcé de se hâter. — Troisième convocation. — Difficultés éludées. — De l'unité du concile de Trente. — VII. La bulle ne satisfait personne. — Les six légats. — États d'Orléans. — Demandes hardies. — Catherine de Médicis et la Réforme.

VIII. Colloque de Poissy. — Le chancelier de l'Hôpital. — N'atta-

quait-il que le pape? — Les protestants ont beau jeu. — Bèze et le cardinal de Lorraine. — Lainez. — Louanges qu'il reçoit. — Ce qu'est le gallicanisme aux yeux des papes.— Philippe II. — Quelles sympathies lui sont assurées en France. — La vraie patrie d'un prêtre. — IX. Le colloque conclut à la concession du calice. — La pape consulte les cardinaux. — Refus unanime — Renvoi au concile.

X. Mauvaises dispositions de la cour en France. — Réouverture du concile.— Décret ambigu.— Raisonnement faux.— XI. Précautions prises. — *Proponentibus legatis.* — Question des livres défendus. — XII. Historique. — Gélase, Léon X, Paul IV. — Embarras et naïvetés. — Une liberté *monstrueuse.* — Asservissement absolu. — XIII. Un appel illusoire est adressé aux protestants. — Dix-huitième session. — Le sauf-conduit et l'inquisition. — XIV. Gallicanisme espagnol. — On reprend la question de la résidence.— Elle se complique et s'envenime. — Votation. — Renvoi au pape. — Murmures. — Pie IV craint de prononcer. — XV. Calme momentané. — On examine diverses questions de détail.— Abus signalés. — On n'ose y toucher sans la permission du pape.—Sa réponse évasive sur la question du droit divin. — Dix-neuvième session. — Aucun résultat. — XVI. Pie IV prend le concile en aversion.—Il veut le rompre, ou l'avoir entièrement dans sa main.—Jalousies entre les membres. — Les pensionnaires du pape. — Offres d'argent au roi de France. — Arrivée des ambassadeurs français. — Harangue satirique. — On dissimule.— Encore une session sans résultat. — XVII. On se décide à laisser venir la question de la communion sous les deux espèces, mais en la détournant. — Vingt demandes des ambassadeurs de l'empereur. — Tout se complique de nouveau.—Le pape s'en prend aux légats.—XVIII. Il arme. — Ruptures imminentes. — Comment tout se renoue. — Digression. — Ce qu'était le pape aux yeux des princes. — Leurs motifs pour le maintenir et le ménager.— XIX. Pie IV reprend le dessus. — Mission de Visconti. — Succès et châtiment.

XX. La suppression du vin, dans la Cène, est-elle ordonnée par l'Ecriture, ou seulement permise? — Ni l'un ni l'autre. — Motifs puérils. — XXI. *Il faut reconnaître.* — Partout et toujours le même; partout et toujours tout entier. — Analyse. — Divers écueils.— De quoi le laïque est-il privé?—On élude.—XII. On revient à la concession du calice, et le concile paraît moins libéral que le pape.— Instances des ambassadeurs. — Les légats

---

I

Dix ans allaient donc s'écouler jusqu'à la troisième et dernière convocation du concile. Nous n'aurons à noter,

dans le cours de ces dix années, que les événements qui nous paraîtront conduire du concile de Jules III à celui de Pie IV.

C'est à la diète d'Augsbourg, en 1555, trois ans après la suspension, que nous retrouvons les premières traces sérieuses de ce qui avait si longtemps été comme l'idée fixe de l'Europe. On s'y arrêta peu. Le roi des Romains, Ferdinand, qui présidait au nom de l'empereur et savait le peu de penchant qu'y avait actuellement son frère, dit nettement qu'il ne fallait pas y songer, qu'on ne pouvait espérer d'être plus heureux que précédemment, et que, si on voulait absolument quelque chose, il fallait tenter un dernier moyen, un colloque entre les docteurs des deux partis.

L'idée n'était ni nouvelle, ni heureuse ; aussi fut-elle mal accueillie en Allemagne et encore plus mal en Italie. Le cardinal Morone fut immédiatement envoyé de Rome, avec ordre de s'y opposer de toutes ses forces ; il devait aussi essayer de présenter aux protestants d'Allemagne l'exemple de l'Angleterre, qui venait de rentrer dans l'unité catholique.

Cette apparente soumission, fruit de l'habileté du pape et des rigueurs de la reine Marie, avait été pour Jules une heureuse compensation à tant de déplaisirs ; mais il n'en jouit pas longtemps. Morone était à peine arrivé à Augsbourg, qu'il dut partir pour entrer au conclave. Jules III était mort (23 mars 1555).

Le conclave fut court ; tellement court que le cardinal Morone et le cardinal d'Augsbourg, quoique venus en toute hâte, trouvèrent le pape élu. Ce n'était pas la première fois que des cardinaux avaient à se plaindre de la loi qui fixe au dixième jour après la mort du pape l'ou-

verture des opérations du conclave. Le plus souvent, on recule ce terme ; mais on est libre aussi de ne pas le reculer, et l'élection est alors toute aux mains des cardinaux présents à Rome.

Cette fois-là, leur choix fut bon. Le cardinal de Sainte-Croix, Marcel Cervini, que nous avons vu second légat à la première ouverture du concile, était un homme grave et de mœurs pures, assez tolérant, profondément dévoué à la cause papale, mais sincèrement désireux, en même temps, de toutes les réformes intérieures qui ne la compromettraient pas. Il est vrai qu'en lui donnant ces éloges, nous nous appuyons plus sur les intentions qu'il manifesta, étant pape, que sur le peu que nous savons de ses opinions antérieures ; quoiqu'il se fût montré, dans le concile, sensiblement moins papal que son collègue, le cardinal del Monte, qui venait de mourir pape, nous ne pouvons nous empêcher de penser que, s'il eût laissé voir d'avance toute sa sévérité, tous ses projets, jamais il ne serait arrivé au trône pontifical. Ce fut déjà une assez grande affaire quand on le vit garder son nom de baptême, Marcel, tandis que les papes, depuis des siècles, avaient coutume d'en changer en ceignant la tiare. Adrien VI, trente-trois ans avant lui, avait aussi gardé le sien, mais sur l'invitation de Charles-Quint, son élève, qui lui avait fait observer que tous les Adrien avaient été de bons papes. Ce fut de son propre mouvement que Marcel Cervini resta Marcel ; et ce fait, s'il n'avait pas l'importance que quelques-uns y virent, montrait du moins un homme prêt à secouer lui-même et à laisser secouer par les autres le joug de tout ce qui ne lui paraîtrait pas essentiel. D'ailleurs, Luther ayant écrit sur ces changements de nom une page très-vive et

très-connue[1], il se pouvait bien qu'on se demandât si ce n'était pas une espèce de victoire accordée au réformateur, et si cette première concession n'en présageait pas d'autres.

Quoi qu'il en soit, à peine élu, Marcel annonce hautement l'intention de continuer le concile. Lui, qui a pourtant vu de si près les dangers dont ces assemblées menacent le Saint-Siége, il connaît, dit-il, un moyen facile de faire qu'il n'y ait plus rien à en redouter : c'est que le Saint-Siége ne leur laisse rien à critiquer dans l'administration et la discipline de l'Église. Illusion s'il en fut, car un concile qui n'aurait pas à gloser sur des abus disciplinaires risquerait encore plus qu'un autre de toucher à des points bien autrement délicats ; mais c'était l'illusion d'un homme de bien. On est fâché d'avoir à ajouter, car les dénégations de Pallavicini ne nous paraissent pas infirmer suffisamment ce qu'en rapportent Sarpi et de Thou, qu'il s'occupait beaucoup d'astrologie, et qu'il consultait les planètes au moins autant que l'Écriture. Paul III, avec tout son génie, avait donné dans le même faible. « Jamais, dit Ranke, il n'aurait ouvert une session importante du Sacré-Collége, jamais il ne se serait mis en voyage, sans avoir consulté les constellations. Une alliance avec la France éprouva plusieurs retards, parce qu'il n'avait pas trouvé de conformité entre la naissance du roi et la sienne. » Voilà le ridicule ; voici l'odieux : tandis que la sorcellerie avait ainsi des adeptes jusque sur le trône pontifical, les sorciers obscurs n'en étaient pas moins persécutés et brûlés.

[1] Sur Genèse, XXIV, 3.

Élu le 9 avril, Marcel expira le 30. Tous ses projets tombèrent avec lui.

La brièveté du règne des papes n'est pas un des moindres défauts de la constitution romaine. Les mauvais ont toujours assez de temps pour faire du mal ; les bons en ont rarement assez pour faire du bien. Il y en a eu très-peu qui, en arrivant au trône, ne fussent déjà des vieillards ; et s'il est assez naturel, d'un côté, que le chef de l'Église soit un homme vénérable par son âge, il en résulte aussi, de l'autre, que la tiare est à peu près toujours ou sur une tête faible et nulle, ou sur une tête plutôt opiniâtre que forte.

II

Ce dernier cas allait se présenter. Paul IV, élu le 23 mai, était aussi un homme austère et animé de bonnes intentions. Le jour où Paul III avait proclamé son fils duc de Parme, un cardinal avait osé s'absenter du consistoire et faire un pèlerinage aux principales églises de Rome, comme pour demander pardon à Dieu du grand scandale qui venait de se consommer. Ce cardinal, c'était Pierre Caraffa, le futur Paul IV.

Tous les sentiments honorables dont on l'avait vu animé, il les garda, mais en vieillard grondeur, têtu, hargneux. Un mois à peine après son élection, ce n'était qu'en tremblant que les premiers personnages de Rome lui adressaient la parole. S'il voulait des réformes, c'était à condition que personne ne s'avisât d'en demander. Jamais l'omnipotence papale ne s'était pro-

duite sous un plus bizarre mélange de faiblesse et de force, de grandeur et d'enfantillage. Simple dans sa personne, il s'entourait d'une pompe inouïe; plein de mépris pour la force brutale, il confiait les affaires les plus délicates à son neveu, Charles Caraffa, un des premiers batailleurs d'Italie, dont il s'était hâté de changer le casque en un chapeau de cardinal. Après de pompeux discours sur l'autorité absolue et divine dont il se croyait revêtu, c'était en trépignant comme un enfant en colère qu'il parlait de forcer les rois à s'humilier devant son trône. Il voulait le bien; mais tout bien qui n'émanerait pas de lui était d'avance, à ses yeux, un mal et un crime. Quant au concile, on se rappelle que c'était lui qui disait ne pas comprendre pourquoi soixante évêques, dans une petite ville de montagne, en sauraient plus que le pape et tous les habiles gens de Rome.

Ces habiles gens, il les consulta une fois, mais d'une façon assez singulière. Il avait eu l'idée de commencer ses réformes par l'extirpation de la simonie, ou trafic des grâces spirituelles. Ce début, en soi, n'était déjà pas sans inconvénients. Non que la simonie ne fût très-répandue et ne fît beaucoup de mal; mais comme c'était un mal très-difficile à saisir, vu la variété de ses formes et l'étendue de ses ramifications, il eût mieux valu s'attaquer d'abord à des abus plus positifs, plus faciles à spécifier et à atteindre. Une commission fut donc nommée. Toujours au-delà du raisonnable, le pape la composa de *cent cinquante* membres, dont vingt-quatre cardinaux et quarante-cinq évêques; en tout, deux fois plus de docteurs qu'il n'y en avait encore eu à Trente. Toutefois, lorsqu'il parlait d'eux, il avait grand soin d'ajouter que lui, vicaire de Jésus-Christ, il savait par-

faitement ce qu'il y avait à faire ; que si donc il tenait cette espèce de concile, ce n'était nullement dans l'intention de suivre aucun avis qui ne se trouvât pas conforme au sien.

Grande fut donc sa colère lorsque, du sein de cette assemblée qui n'existait que par lui, sortirent des observations sur la nécessité d'un concile général. Le cardinal Du Bellai, doyen du sacré collége, chercha à l'apaiser en lui disant que, si un concile était à désirer, ce n'était point pour lui dicter les mesures à prendre, mais pour chercher les moyens de les exécuter. Il s'écria alors que, s'il fallait un concile, il le tiendrait, mais à Rome ; qu'il aimerait mieux mourir que de le revoir à Trente, *au milieu des luthériens.* Puis, prenant tout à coup au sérieux ce qui n'avait d'abord été, dans sa bouche, qu'une de ces boutades auxquelles on était habitué, il fit annoncer à tous les princes, comme une chose arrêtée, son intention de tenir un concile à Rome. En peu de jours, ce fut son idée favorite. Il en entretenait tout le monde, les ambassadeurs surtout, mais en les avertissant de bien dire à leurs maîtres qu'une fois le concile officiellement ouvert, si les évêques étrangers n'y venaient pas, on se passerait d'eux. De l'empereur, du consentement et du concours de l'empereur, il ne fallait pas lui en parler. « L'empereur !... disait-il, — c'est un hérétique. »

Tout à coup, il apprend que ce redoutable hérétique vient de conclure avec le roi de France, Henri II, une trêve de cinq ans. Alors, lui qui avait tant dit qu'un pape n'a qu'à vouloir pour être sûr de pouvoir, son mépris pour les voies obliques s'évanouit tout à coup. Deux légats partent, l'un pour l'Allemagne, l'autre pour

la France. Ils vont, disent leurs instructions, prendre avec les deux souverains quelques arrangements pour la tenue du concile ; mais l'un, le cardinal Rebiba, chargé de la légation d'Allemagne, doit aller le plus lentement possible ; l'autre, le cardinal Caraffa, doit arriver au plus vite. Il s'agissait, on l'a déjà compris, de rompre la trêve. Effectivement, Rebiba était encore en chemin, que Caraffa avait vu et gagné le roi. Mais la trêve est jurée... Le pape y a songé : il annulera le serment. Mais... ceci est plus délicat à objecter... Le pape a quatre-vingt-trois ans. Quelle garantie peut-il offrir? Il y a songé aussi. Il s'engage à créer, parmi les hommes les plus dévoués à la France, assez de cardinaux pour qu'on soit sûr de voir régner après lui un pape hostile à l'empereur. — La négociation réussit ; la trêve est rompue. « Assis à table des neures entière, buvant ce vin noir et volcanique qu'on appelle encore *Mangiaguerra,* il se répandait avec une éloquence impétueuse contre ces *schismatiques,* ces *hérétiques,* ces *damnés de Dieu,* cette *semence de Juifs et de Maures,* cette *lie du monde,* enfin, comme il appelait les Espagnols. Mais il se consolait, disait-il, par cette parole de l'Écriture : « Tu marcheras sur les serpents, tu étoufferas les lions « et les dragons. » Il voyait le moment venu où Charles et son fils seraient punis de leurs péchés, et où lui, Paul IV, il délivrerait l'Italie de leurs mains [1]. »

Avait-il donc espéré rester tranquille, tandis que la France et l'Allemagne se remettraient à s'entre-déchirer? Il avait pourtant à ses portes un homme assez habitué à se faire craindre, le duc d'Albe, qui tenait Na-

[1] Ranke.

ples au nom de l'empereur. Après des pourparlers qui ne servirent qu'à faire éclater toujours plus l'étrange humeur du vieux pape, le duc se mit en campagne, et, avant la fin de l'année (1556), presque sans coup férir, ses troupes avaient occupé tout l'État de l'Église. Il le rendrait, disait-il, au pape futur. Il n'essaya pourtant pas de prendre Rome. Peut-être n'y eût-il pas réussi, car Paul avait trouvé, pour fortifier sa ville, toute l'énergie d'un jeune homme et toute l'habileté d'un général ; peut-être aussi ne voulait-on pas en venir à cette extrémité. Charles-Quint venait d'abdiquer. Son frère Ferdinand, qui lui succédait à l'empire, était trop pacifique ; son fils Philippe, qui lui succédait en Espagne, était trop dévot. N'était-ce pas ce même Philippe qu'on devait voir un jour examiner sérieusement s'il ne ferait pas déterrer et brûler, comme hérétique, le corps même de Charles-Quint ? Au reste, à part l'atrocité de faire brûler son père, et supposé qu'il faille jamais brûler personne, ce n'eût été que justice. Nous avons pu voir, presque à chaque page, quel catholique c'était que Charles-Quint.

Quoi qu'il en soit, on ne se serait pas douté, dans le reste de l'Europe, que Paul fût bloqué dans sa capitale et menacé d'un siége. Jamais pape, au comble de la puissance et de la gloire, n'avait envoyé plus hardiment ses directions ou ses ordres. A Rome même, plus le danger croissait, mieux il se faisait obéir. Les cardinaux contraires à ses vues étaient en prison au château Saint-Ange ; et comme, à ses yeux, résister au pape n'était pas révolte seulement, mais hérésie, il parlait d'en livrer plusieurs à l'inquisition. Au moindre mécontentement, les premiers dignitaires étaient cassés

comme de simples commis. Les légats les plus éloignés tremblaient sous sa main comme les cardinaux de sa maison ; les peuples et les rois se demandaient ce qu'était donc cet homme, pour malmener de la sorte des gens qu'on ne voyait jamais qu'entourés de tant d'hommages, des prélats qui avaient été ses égaux, qui pouvaient, quelques jours après, être assis sur son trône. Mais l'incohérence des ordres, la violence fébrile des menaces, l'étrangeté des formes, montraient assez en même temps qu'il n'y avait là ni un Grégoire VII, ni un Innocent III, mais un pauvre vieillard à qui la tête avait tourné en montant sur le trône de saint Pierre.

Dans les premiers mois de 1557, ses affaires parurent prendre une meilleure tournure. « Le duc d'Albe hésitait, s'arrêtait à chaque pas, *combattait en adorant*, » dit Jean de Muller [1]. Le duc de Guise venait de passer en Italie avec des forces suffisantes pour tenir les Espagnols en respect. Mais Paul s'était imaginé que les Français marcheraient droit sur Naples ; on ne put lui faire comprendre que ce serait contraire aux règles, et qu'une armée doit commencer par assurer ses derrières. Il fallut lui céder ; mais à mesure que les Français descendaient l'Italie, les Espagnols montaient vers Rome. Chaque pas fait pour aller au secours du pape pouvait déterminer sa ruine. Enfin, les Français apprirent la perte de la bataille de Saint-Quentin ; et cet événement, qui semblait livrer le pape à ses ennemis, allait, au contraire, être son salut. Le duc de Guise étant rentré en France, le duc d'Albe rentra à Naples, et bientôt on parla de paix. Philippe II ne pouvait supporter

[1] *Hist. Suisse*, l. X.

l'idée d'être en guerre avec le Saint-Siége. Ce fut le vaincu qui dicta les conditions au vainqueur, et le duc d'Albe alla lui-même à Rome chercher l'absolution des censures qu'il venait d'encourir. — C'était vers la fin de septembre 1557.

III

L'Église et l'Europe ne pouvaient jouir d'un moment de paix, que la grande affaire du concile ne recommençât à préoccuper les esprits ; mais le pape, avec l'originalité ordinaire de ses vues, en avait singulièrement changé la face. Ce dont les rois avaient fait jusque-là un épouvantail pour la cour de Rome, il prétendait en faire, lui, un épouvantail pour les rois. Tous ceux qui avaient profité des désordres de l'Église ou en avaient introduit de nouveaux, tous ceux qui s'étaient ingérés, de près ou de loin, dans les affaires ecclésiastiques, tous ceux, enfin, qui avaient favorisé ou toléré la Réforme,— il ne parlait de rien moins que de les faire juger et condamner par le futur concile ; et quoiqu'on ne vît guère comment il s'y prendrait pour exécuter ces condamnations, une telle menace ne laissait pas que d'effrayer. Était-ce, comme quelques-uns le disaient, une simple ruse pour ôter aux princes l'envie de revoir l'assemblée sur pied ? Nous ne le pensons pas. Avec son imagination impétueuse, avec l'idée qu'il se faisait des droits et de la position d'un pape, pourquoi ne se serait-il pas mis sérieusement dans l'esprit de faire du concile un tribunal contre les rois ? En attendant, ceux-ci, comme tou-

jours, se lavaient de leur mieux dans le sang des hérétiques. Philippe II consolidait l'inquisition en Espagne, et allait dévotement respirer, avec sa cour, la fumée des bûchers. Henri, ou plutôt son parlement, repoussait l'inquisition ; mais il tenait à prouver, par le nombre et la cruauté des supplices, que l'Église n'y perdrait rien.

Et ce n'était pas seulement au droit de juger ou de faire juger les rois que prétendait l'irascible pontife. Les royaumes, l'empire même, n'étaient que des dons du Saint-Siége ; et cette vieille thèse, qu'on avait pu croire oubliée, était ouvertement reprise dans ses discours et ses bulles. Henri VIII avait érigé l'Irlande en royaume. L'érection est nulle, dit le pape ; au pape seul le droit d'ériger une province en royaume, comme de faire d'un royaume une simple province. Si la reine Marie veut être reine d'Irlande, qu'elle le soit par lui. Marie en fait la demande ; le pape accorde. Charles-Quint ayant abdiqué, l'empire passe à Ferdinand. Alors, voici venir de Rome un manifeste furieux. Au pape seul, dit Paul, le droit de nommer l'empereur. Ce droit, les papes ont bien voulu le concéder aux électeurs, mais en cas de mort seulement, et non en cas d'abdication. L'élection faite est donc nulle ; le pape donnera l'empire à qui bon lui semblera. Il ne s'engage à rien ; pourtant, si Ferdinand s'empresse de reconnaître qu'il n'est pas légitimement élu, qu'il a eu tort de se laisser élire, le choix pourrait tomber sur lui.

Quand Ferdinand eût été d'humeur à céder, les électeurs ne l'auraient pas souffert, et ils auraient plutôt nommé un autre empereur. La mort de Charles-Quint (21 septembre 1558) parut d'abord devoir simplifier la

question ; mais Paul n'était pas homme à profiter d'une porte de derrière, quelque grande qu'elle s'ouvrît et quelque honorable qu'on la lui fît. Nulle a été l'élection de l'empereur, nulle elle restera, tant que le droit du pape n'aura pas été formellement reconnu.

On reprit alors l'offensive sur le terrain du concile. Ferdinand en parla, en pleine diète, dans le même sens que jadis son frère, et comme d'une digue à opposer aux envahissements romains. Bien plus, sans dire absolument que les décrets déjà publiés seraient comme non avenus, on laissa exprimer par les protestants l'idée qu'il s'agissait d'un concile tout nouveau, convoqué, dirigé sur un tout autre système, tel, en un mot, qu'ils pussent offrir de s'y soumettre. On ne put cependant s'entendre assez pour rien conclure ; mais, peu après (avril 1559), la France et l'Espagne ayant fait la paix, un des articles du traité portait que les deux rois allaient travailler de concert à la reprise du concile.

Moins menaçant pour le pape que les résolutions qui avaient failli sortir de la diète, cet accord n'en était pas moins un dur échec. Paul se voyait débordé ; il périssait de chagrin et de colère. L'Allemagne avait rompu toute relation avec lui, et, les bras croisés, attendait sa mort. L'Angleterre, délivrée de Marie, venait de se déclarer protestante, non pas, cette fois, en paraissant obéir à un prince, mais avec un entraînement presque unanime. La France pouvait, au premier jour, en faire autant ; elle était plus mûre pour la Réforme que ne l'avait d'abord été plus d'un pays devenu protestant. L'Italie, l'Italie même était profondément entamée ; il n'y avait pas de ville où n'existât, plus ou moins connu, plus ou moins caché, un noyau calviniste qui

pouvait devenir, au premier choc, le centre d'une Église anti-romaine.

Dans cette extrémité, Paul se cramponnait à l'inquisition comme à la seule et dernière planche de salut pour l'Église et pour lui. En public, en particulier, dans ses discours, dans ses lettres, partout, il ne pouvait plus parler d'autre chose. Les ambassadeurs lui mettaient journellement sous les yeux la liste des exécutions ordonnées par leurs maîtres ; c'était le seul baume à verser sur les plaies de son orgueil. Jamais plus épouvantable réseau de persécutions et de tortures n'avait enlacé l'Europe. Comme ce tyran de l'antiquité, qui faisait ouvrir le ventre à des esclaves pour se réchauffer les pieds dans leurs entrailles, les bûchers semblaient ne brûler que pour entretenir au loin un peu de chaleur et de vie dans les membres glacés du misérable vieillard. Il expira enfin... Et ses derniers regards erraient encore sur des bulletins de supplices ; et ses dernières paroles avaient été pour recommander l'inquisition, comme un père près d'expirer recommande sa fille à ses amis.

Et au milieu de cette effroyable période, qui avait commencé bien avant lui, qui devait durer bien après lui, parmi les trente ou quarante mille victimes livrées ou promises aux flammes romaines, il y en a une qui s'échappe.... Une qui sera brûlée à Genève au lieu de l'être à Lyon, à Paris, à Bruxelles, à Madrid, à Vienne, partout enfin où Rome l'aurait eue en sa puissance ; une, d'ailleurs, dont le supplice eût paru, nous ne dirons pas juste, mais certainement plus juste que toutes les autres, tant il y avait eu de hardiesse chez cet homme.... Et voilà les historiens de Rome qui s'en vont criant d'âge

en âge contre l'auteur de la mort de Servet!.... Ah! plût à Dieu que la Réforme pût l'arracher de ses annales, cette funèbre page! Mais si ceux qui la lui reprochent commençaient par ôter des annales de leur Église toutes les pages de ce genre, combien le livre garderait-il de feuillets?

IV

Entrés en conclave au bruit des émeutes qui mutilaient et traînaient par la ville l'image abhorrée de Paul IV, les cardinaux sentaient qu'un second règne de ce genre serait, au dedans comme au dehors, la ruine de la papauté. Ils s'entendirent donc sans trop de peine sur les engagements à prendre avant de procéder à l'élection, et, comme dans les précédents conclaves, la convocation d'un concile se trouva en première ligne.

Malgré cette unanimité dans les opérations préliminaires, il leur fallut plus de trois mois pour tomber d'accord sur le choix d'un pape. Enfin, la nuit de Noël (1559), les suffrages se réunirent sur Jean de Médicis, qui prit le nom de Pie IV.

Avec des allures plus décentes et un esprit plus calme, le nouveau pape ne ressemblait que trop, au fond, à son déplorable prédécesseur. Dès les premiers jours de son règne, s'il se montra disposé, parce qu'il l'avait promis avant d'être élu, à reconnaître Ferdinand pour légitime empereur, il faillit tout gâter en exigeant de sa part des compliments dont les termes eussent implicitement

sanctionné toutes les prétentions de Paul. Après de longs pourparlers, l'ambassadeur Scipion d'Arco consentit à outrepasser quelque peu la lettre de ses instructions. On rédigea une formule qui, sans trop blesser l'empereur, pouvait ne pas blesser l'orgueil du pape. Ferdinand blâma son ambassadeur, mais ne jugea pas à propos d'aller jusqu'à un désaveu officiel.

Quant au concile, Pie l'avait aussi promis, et il n'allait pas jusqu'à dire, comme avait fait Paul IV, qu'un pape ne saurait être lié par les promesses d'un cardinal; mais, plus il y pensait, plus il y voyait de difficultés et de dangers. Il comprenait pourtant qu'en s'y montrant opposé, outre qu'il manquerait à sa promesse, il n'éviterait ces difficultés que pour s'en attirer d'autres, ces dangers que pour en courir de plus grands peut-être. Plus donc il aurait eu l'air, pensait-il, d'entrer dans l'idée des princes, mieux il serait placé, plus tard, pour en montrer les inconvénients. Enfin, il voyait bien que la question devait se vider une fois, et il avait assez de confiance en lui-même pour ne pas vouloir à tout prix léguer à un autre les hasards de la bataille. Aussi le comte d'Arco fut-il agréablement surpris lorsque, dès sa seconde audience, le pape lui parla du concile comme d'une chose toute simple et toute décidée.

Cependant les mois se passaient; le pape renouvelait à tout propos sa promesse, et se mettait peu en devoir de l'exécuter. En France, où le concile était surtout envisagé, à tort ou à raison, comme un remède aux hérésies, les progrès journaliers de la Réforme indisposaient vivement les catholiques contre les lenteurs de Pie IV. « L'incendie est à Paris, disait l'évêque de Valence, Jean de Montluc. Nous avons les eaux de la Seine,

et nous attendons celles du Tibre ! » L'idée d'un concile national, tant de fois mise en avant, abandonnée, reprise, abandonnée encore, finit par séduire tous les esprits ; avant même d'avoir rien décidé sur les formes, on en fixa l'ouverture, à tout hasard, au 20 janvier 1561. — Henri II était mort. Sa veuve, Catherine de Médicis, gouvernait au nom de François II.

Quoiqu'on n'eût pas eu l'intention d'offenser le pape, on s'inquiétait assez de savoir comment il prendrait la chose. Il la prit effectivement si mal, qu'à moins de rompre avec lui, ce qui, dans les circonstances actuelles et en face de la Réforme, eût été une folie, on vit bientôt qu'il était impossible d'y persister. Ce qui le choquait presque autant que la convocation du concile national, c'était l'amnistie accordée aux protestants soulevés du Languedoc et du Poitou. « Qu'est-il donc, votre roi, disait-il à l'ambassadeur français, qu'il s'avise de pardonner les péchés commis contre Dieu ? Est-il étonnant que la colère de Dieu s'appesantisse sur un pays où l'on foule ainsi aux pieds l'autorité du Saint-Siége et des saints canons ! » En même temps, Philippe II faisait supplier la régente de retirer la malencontreuse convocation, ou, du moins, de la laisser sans effet. On céda. L'idée parut abandonnée ; mais cette condescendance même donnait à la France catholique le droit d'exiger du pape qu'il ne lui fît pas attendre le remède dont elle espérait son salut.

Avait-il compris qu'un concile ne servirait de rien contre les progrès de la Réforme, ou n'était-ce encore, chez lui, qu'antipathie et défiance ? Nous ne pouvons le dire ; mais, malgré tant d'instances, il ne se pressait pas davantage. « Les Français s'impatientent, dit-il enfin ;

eh bien, qu'ils commencent par s'emparer de Genève, puisque c'est le foyer de la contagion. » Et aussitôt ses nonces sont chargés de proposer simultanément cette entreprise au roi de France, au roi d'Espagne et au duc de Savoie.

V

Comment se faisait-il, en effet, que Genève fût encore debout? Depuis près de trente ans qu'elle s'était déclarée pour la Reforme, elle avait audacieusement offert un asile à tous les proscrits. La France était inondée de ses missionnaires et de ses livres. Sans s'arroger, en droit, aucune suprématie, elle n'en était pas moins devenue, en fait, la métropole et la Rome de tout le protestantisme occidental. C'était, sans contredit, un spectacle unique dans l'histoire, que celui d'une république de vingt-cinq mille âmes bravant impunément, à la fois, plusieurs États dont chacun n'aurait eu, ce semble, qu'à souffler sur elle pour la briser. La conservation de Genève, au seizième siècle, est un fait peut-être plus extraordinaire, en soi, que la conquête successive de l'Italie et de l'Europe par la république romaine, petite ville aussi à ses débuts; et quand elle se vante d'avoir été providentiellement gardée, ses plus grands ennemis ne sauraient nier qu'elle n'ait eu mille raisons de le croire.

Ce qu'ils ne sauraient nier non plus, c'est l'invincible confiance qu'elle avait en la bonté de sa cause et en la

protection de Dieu. « C'était David devant Goliath, » dit son vieux chroniqueur Roset ; mais devant un Goliath d'autant plus à craindre, qu'il faisait briller l'or en même temps que l'épée. En 1559, l'évêque de Mondovi, Alardet, vient à Genève. C'est le duc de Savoie, Emmanuel-Philibert, récemment monté sur le trône, qui veut essayer si les paroles réussiront mieux que les armes. Alardet est admis devant le conseil de la cité. « Quelle vie !... dit-il. Quoi ! toujours au guet ! Personne, dans cette ville que j'ai vue jadis si florissante, personne qui ait deux mille écus vaillant. Ah ! qu'il en irait autrement si vous aviez pour appui la fleur des capitaines, le prince le plus magnifique du siècle ! » — « Le prince est grand, répondent *Messieurs de Genève*, mais Dieu est encore plus grand. » Et l'évêque s'en va comme il est venu, « grâce aux intrigues d'un nommé Calvin, » dit un chroniqueur savoyard.

Cette fois donc, à la voix de Pie IV, c'était avec l'épée que Goliath devait venir. « C'est dans son nid, écrivait le pontife (13 juin 1560), qu'il faut étouffer la couleuvre. L'argent vous manque-t-il ? Vous êtes autorisés à lever, pour la guerre sainte, des décimes sur vos clergés. Le premier, j'ai préparé ma gendarmerie et vingt mille écus [1]. » Des trois États conviés à la ruine de Genève, il n'en était aucun qui n'eût depuis longtemps jeté sur elle un œil de colère et de convoitise. Les ducs de Savoie n'avaient cessé de la revendiquer comme une portion de leur héritage ; l'Espagne eût été heureuse de la joindre à ses possessions de Franche-Comté ; la France y voyait un poste important entre la Savoie et

[1] J. de Muller, *Hist. Suisse*, l. X.

les possessions espagnoles. Rien de plus facile que de s'unir pour la prendre; mais ensuite, à qui la donner? Cette question, qui l'a sauvée jusque-là, va la sauver encore. Le pape n'aura réussi qu'à dresser un rempart de plus autour de ce repaire qu'il signalait à la haine et à la cupidité des rois. Invités collectivement à cette guerre sainte, les trois princes vont se considérer comme liés par une espèce de traité offensif. Chacun d'eux perd, en quelque sorte, le droit d'attaquer seul; il ne pourrait prendre Genève que les autres ne réclamassent. Et Genève vivra; et ce sera en vain, toujours en vain, que le pape et les siens pousseront à sa ruine. En vain Dubartas s'étonnera-t-il que les souverains la laissent vivre, semblables, dira-t-il, à ces paysans

... Dont les mains inutiles
Laissent pendre, l'hiver, un touffeau de chenilles
Dans une branche sèche, au faîte d'un pommier;

en vain François de Sales, l'évêque titulaire de la cité rebelle, indigné de la voir comprise au traité de paix entre Henri IV et le duc, écrira-t-il que « c'est une tache honteuse sur cette heureuse paix, dont les impies ne devraient pas jouir [1]; » en vain s'écriera-t-il une autre fois : « Genève est aux diables ce que Rome est aux anges. Tous les catholiques, surtout le pape et les princes, doivent apporter tous leurs soins pour que cette Babylone soit convertie ou détruite [2]; » — l'humble Babylone vivra... et si elle doit périr un jour, c'est qu'elle aura fini sa tâche.

[1] Lettre à Clément VIII.
[2] Mémoire au pape.

VI

L'appel du pape n'avait donc rien produit; il n'en cacha pas son dépit. Puisque ce n'était pas par humanité ni par tolérance que les trois souverains allaient respecter Genève, la cour de Rome avait raison de trouver peu honorable que des princes catholiques osassent mettre à ce point la politique avant la religion, les intérêts de leur gloire avant ceux de leur foi; mais il aurait fallu que le pape eût lui-même un peu moins l'air d'en faire autant, et de ne parler de Genève que pour ne pas parler de Trente. « Plus nous allons avant, écrivait à cette occasion la régente[1], plus il se descouvre que l'on ne procède au faict du concile général que par mines et apparences, et avec infinies longueurs et desguisemens. »

Renonçant donc à l'espoir d'opérer une diversion, le pape fait appeler tous les ambassadeurs présents à Rome. Il leur enjoint d'annoncer à leurs cours que la bulle de convocation paraîtra sous peu; il ajoute qu'après avoir passé en revue un grand nombre de villes, il n'en a point trouvé de plus convenables que Trente. Mais, s'il s'engage à convoquer le concile, il faut que les princes s'engagent, de leur côté, à en faire observer les décisions. Pourquoi ne formeraient-ils pas, dès à présent, une espèce de confédération armée, prête à agir sans délai contre quiconque, prince ou peuple, refusera d'obéir?—

[1] Lettre à l'ambassadeur de France à Rome.

Idée très-simple, très-catholique surtout, mais manifestement impraticable ; vaine pâture à de nouveaux pourparlers et à de nouvelles langueurs.

Non-seulement on ne s'y arrêta pas, mais le choix du lieu souleva plus d'objections que jamais. Philippe II fut le seul prince qui s'en déclarât satisfait ; encore demanda-t-il, comme en retour d'une grande condescendance, la permission de lever un subside sur le clergé d'Espagne. La cour de France objecta, comme toujours, que Trente était trop sous la main de l'empereur ; l'empereur, qu'elle était trop sous la main du pape, sinon en réalité, du moins en apparence, et que c'était assez pour soulever les protestants contre tout ce qui s'y ferait.

Les deux cours, en outre, s'accordaient à dire qu'il fallait un nouveau concile, non la reprise et l'achèvement de l'ancien. Ceci était plus grave, et n'allait à rien moins qu'à tout renverser. Aussi le pape n'hésitait-il pas à répondre qu'il se regarderait comme traître à l'Église, traître au Saint-Siége, s'il laissait mettre en question un seul des points de foi précédemment décidés. Il avait raison. De la part des princes catholiques, c'était une extravagance et un crime que d'en faire la demande ; mais nous avons déjà montré combien ce fait est significatif. Quatorze ans après la publication des premiers décrets, voilà des catholiques qui, sans les rejeter eux-mêmes, proposent de les regarder comme non avenus. Qui soutiendrait, après cela, que le dogme de l'infaillibilité de l'Église fût alors admis dans le même sens et de la même manière qu'il l'a été depuis ?

En attendant, l'idée d'un concile national reprenait faveur en France. Dans un grand conseil tenu à Fontainebleau (21 août), l'évêque de Valence reproduisit son

avis et y insista fortement ; l'archevêque de Vienne (en Dauphiné) Charles de Marillac, parla vivement dans le même sens. Les protestants étaient pour ce concile, non qu'ils en attendissent quelque bien ni qu'ils fussent disposés à s'y soumettre, mais dans la conviction que ce serait une rupture avec Rome, et, par cela seul, un grand pas vers eux. Coligny, leur organe dans le conseil, se borna donc à exposer leurs demandes et leurs plaintes. Il s'exprima en homme grave et en sujet soumis ; mais la simplicité de ses paroles ne faisait que mieux ressortir l'immensité des ressources dont son parti commençait à disposer. Le duc de Guise et le cardinal de Lorraine, organes du catholicisme extrême, ne répondirent qu'en sollicitant des mesures de plus en plus rigoureuses. Pourquoi un concile en France ? Pourquoi même un concile général ? Pouvait-on douter que les opinions protestantes ne fussent des hérésies, depuis longtemps condamnées par l'Église ? — Ils disaient vrai. Au point de vue dogmatique, un concile quelconque ne pouvait être qu'inutile. Les catholiques savaient bien qu'ils condamneraient ; les protestants, qu'ils seraient condamnés. Sur ces représentations, on prit un milieu. Ce fut de convoquer les évêques du royaume, non en concile, mais pour délibérer sur la convenance d'en tenir un.

Cette prétendue assemblée préparatoire ressemblait tellement à celle dont on paraissait se désister, que c'était, pour le pape, à peu près tout un ; et comme il s'agissait toujours de la réunir le 20 janvier, il comprit que sa bulle devait absolument paraître avant cette époque. Pallavicini amoindrit autant qu'il le peut l'influence de la crainte sur cette détermination du pape ; mais les détails qu'il rapporte lui-même ne laissent aucun doute à

cet égard. On peut en voir d'autres, non-seulement dans Sarpi et dans De Thou, mais dans un recueil de pièces du temps[1], publié à Gotha il y a un siècle, fort inconnu, et qui jette un jour précieux sur plusieurs parties de l'histoire du concile. C'est là que, dans une lettre du cardinal Borromée au cardinal Hosius, évêque de Warmie, nous avons trouvé, entre autres aveux, celui-ci : « Considérant quel scandale ce serait pour toute la chrétienté, Sa Sainteté a résolu de prévenir ce concile national par la célébration d'un concile général et œcuménique[2]. » Ce prétendu scandale universel n'eût guère scandalisé, en ce moment, que la cour de Rome ; et qui pouvait prévoir où s'arrêterait la contagion?

Il s'agissait de rédiger la bulle. Une commission se mit à l'ouvrage. Parmi tant d'intérêts et de susceptibilités contraires, ce n'était pas peu de chose que d'arranger un écrit qui les blessât le moins possible, et il fallait, avant tout, trouver moyen de ne pas s'expliquer sur la question de la continuation du concile. Après bien des tâtonnements, on y arriva, mais non sans d'étranges détours. Pallavicini, selon sa coutume, nie le fait en gros et l'avoue ensuite en détail. Après une courte analyse de la bulle : « De cette manière, dit-il, on écartait le terme odieux de *continuation*, mais on mettait l'équivalent. » L'équivalent y était sans aucun doute, et la suite montra assez que le pape avait bien entendu l'y mettre ; mais c'est pourtant un curieux chef-d'œuvre qu'une bulle de plusieurs pages, après laquelle on pourrait, supposé

[1] *Tabularium Ecclesiæ Romanæ*, par Salomon Cyprianus.

[2] Considerans Sua Sanctitas quanti id scandali universo populo christiano esset, decrevit celebratione universalis œcumenicique concilii nationale illud prævenire.

que l'histoire en fût perdue, se demander s'il s'agit d'un concile à continuer ou à recommencer.

Quant à la question du lieu, comme il fallait absolument la trancher, on eût soin de faire entendre d'avance aux principaux opposants que le choix fait n'était que provisoire, et que, une fois l'assemblée à Trente, rien ne l'empêcherait de se transporter ailleurs. Au fond, le choix du pape était invinciblement arrêté. Dans la nouvelle phase où l'affaire venait d'entrer, il ne pouvait plus désirer une translation, même à Bologne, même à Rome, car elle aurait rendu de plus en plus difficile, si ce n'est impossible, la liaison qu'il fallait arriver à établir entre les anciennes sessions et les nouvelles. Ce n'était qu'à Trente qu'on pouvait désormais avoir la continuation et la clôture du concile de Trente.

Au reste, il y avait longtemps qu'on aurait dû le sentir. Cette translation à Bologne, si ardemment désirée, si vivement soutenue, — qui ne voit ce qu'elle aurait pu avoir de fâcheux, dans l'avenir, pour l'autorité du concile ? Si les décrets étaient partis, les uns de Trente, les autres de Bologne ou d'ailleurs, ils auraient beau avoir, légalement, le même poids : l'ensemble n'aurait pas cette imposante unité que le concile de Trente a revêtue aux yeux de ceux qui n'en savent pas l'histoire. Le vulgaire ira-t-il chercher s'il s'est écoulé dix ans entre le décret sur l'Eucharistie et le décret sur la Messe, deux décrets si intimement liés ? Saura-t-il que, des soixante-dix évêques qui ont voté le premier, quatre ou cinq seulement ont concouru à la rédaction du second ? L'un comme l'autre, c'est « *le Concile de Trente*, » et on ne va pas plus loin.

VII

Cependant cette bulle, si laborieusement dressée pour contenter tout le monde, ne contentait personne. Les princes s'obstinaient, chacun pour soi, à ne tenir aucun compte des difficultés dans lesquelles le pape s'était trouvé. L'empereur et la cour de France allaient jusqu'à demander une autre bulle, où il fût question d'un concile entièrement nouveau ; le roi d'Espagne se plaignait, au contraire, qu'on n'eût pas eu le courage d'annoncer clairement la continuation de l'autre ; les protestants, enfin, avaient assez dit et redit qu'ils ne voulaient ni l'ancien, ni un nouveau du genre de l'ancien. De là des pourparlers sans fin, qu'il serait inutile de raconter en détail. La bulle avait été publiée le 29 novembre ; elle fixait l'ouverture au jour de Pâques 1561. Pâques était venu, et on ne s'entendait pas mieux qu'à Noël.

Le pape avait néanmoins nommé ses légats. Il n'en désigna d'abord que deux, savoir Hercule de Gonzague, vulgairement appelé le cardinal de Mantoue, et le cardinal Du Puy, de Nice. Quatre autres furent nommés plus tard : c'étaient les cardinaux Hosius, Seripandi, Simonetta et Altemps ; ce dernier, neveu du pape. La présidence était donnée au cardinal de Mantoue.

Arrivé à Trente le surlendemain de Pâques, le président n'y trouva que neuf évêques, tous italiens. — Laissons-les tenir à huis clos quelques conférences préparatoires, et voyons ce qui se passait ailleurs.

François II était mort le 5 décembre, et Charles IX son frère lui avait succédé, sous la régence de sa mère et du roi de Navarre, Antoine de Bourbon. Une assemblée des États-Généraux, tenue peu après à Orléans, n'avait servi qu'à mettre au jour les divisions du parti catholique. La noblesse et le tiers-état avaient déclamé contre le clergé; le clergé n'avait pu attaquer les protestants sans attaquer ceux qui, sans l'être, se faisaient si peu de scrupule d'être d'accord avec eux en tant de choses. Or, ces demi-protestants étaient tous les jours plus nombreux. Les États d'Orléans avaient été presque unanimes à voter des résolutions qui furent, il est vrai, peu et mal exécutées, mais dont la hardiesse est un symptôme curieux du chemin que l'on avait fait, sans le vouloir, dans les voies de la Réforme. L'assemblée avait demandé que les évêques fussent élus par le clergé, avec intervention d'un certain nombre de nobles et d'électeurs du tiers-état; que l'obligation de la résidence fût absolue; que les censures ne fussent plus prononcées que pour scandales publics; que les vœux monastiques ne pussent être reçus qu'à vingt-cinq ans pour les hommes et à vingt pour les femmes, etc., etc. Quant aux questions de dogme ou touchant au dogme, une lettre de la régente, écrite au pape en août 1561, nous montre assez combien les deux partis, malgré leurs haines croissantes, étaient réellement près de s'entendre. Catherine y demandait, avant tout, la Cène sous les deux espèces et la célébration du culte en langue vulgaire. On conserverait la messe, mais sans l'adoration de l'hostie, ce qui équivalait presque à l'abandon de la transsubstantiation. On renoncerait au culte des images, comme inconnu dans les premiers temps de

l'Église, et défendu par le second commandement de Dieu. On rétablirait le Baptême dans son ancienne simplicité. On abolirait toutes les cérémonies dont l'origine apostolique ne serait pas suffisamment démontrée. Enfin, comme la régente terminait en signifiant au pape la convocation du colloque de Poissy, que l'on savait bien être, à ses yeux, un attentat à ses droits, cette lettre, malgré la politesse des formes, était bien près d'équivaloir à la négation de la suprématie romaine.

Nous ne pouvons savoir jusqu'à quel point c'était là l'exacte expression des sentiments de la reine; mais un tel écrit ne partait évidemment pas d'un esprit ni d'un cœur bien profondément catholiques. Plus on étudie l'histoire de ces temps, plus on est convaincu que, si les idées de la Réforme avaient pu fermenter encore huit ou dix ans sans que la politique s'y mêlât et que les grands les compromissent par leurs rivalités et leurs intrigues, la France était perdue pour Rome. Catherine de Médicis a pu vouloir la Saint-Barthélemy par haine pour les réformés; mais, après cette lettre, elle ne peut l'avoir voulue par haine réelle pour la Réforme.

VIII

Assez d'auteurs ont raconté le fameux colloque de Poissy. Nous n'en dirons que ce qui a trait à notre histoire.

C'était malgré le pape, mais de l'avis des évêques, qu'il avait été convoqué; c'était malgré le pape et les évêques que la cour y avait appelé des protestants. Dès

la première séance, les maximes gallicanes s'y produisirent, par l'organe du chancelier de l'Hôpital, avec une franchise dont le retentissement allait effrayer et comme étourdir la cour de Rome. Le chancelier débuta par poser en principe ce que les papes avaient toujours regardé ou comme une hérésie, ou comme une dangereuse et coupable erreur, savoir que, à défaut d'un concile général, c'était pour tous les princes un droit et un devoir de subvenir, chacun chez soi, aux besoins et aux défauts de l'Église. « Et quand il y aurait, à l'heure même, un concile général, serait-ce une raison pour renoncer à la présente assemblée, ou à telle autre que le roi pourrait intimer dans le même but? Non. Un concile général se composerait, en majorité, de gens étrangers à la France, incapables, par conséquent, de bien apprécier les vœux et les besoins du royaume. N'a-t-on pas vu, sous Charlemagne, plusieurs conciles en même temps? N'a-t-on pas vu un concile général, celui de Rimini, où avait triomphé l'Arianisme, condamné en France par un synode que présidait Hilaire de Poitiers? Et c'est la doctrine de ce synode qui, en dépit du concile général, est devenue celle de l'Église. »

Le chancelier croyait-il, de bonne foi, n'attaquer que le pape? Les protestants ne pouvaient certes rien dire de plus fort contre l'Église elle-même; dans nos remarques générales sur l'infaillibilité, nous avons cité ce même fait d'Hilaire de Poitiers anathématisant le pape. Si l'on avoue, — et comment le nierait-on? — que le colloque de Poitiers a eu raison contre le concile de Rimini, approuvé par un pape, le premier colloque venu peut espérer d'avoir raison contre le concile de Trente.

Après un tel discours, les protestants avaient beau jeu ; et ils auront toujours beau jeu avec les gallicans, pour peu qu'ils les pressent. Aussi, malgré les efforts des prélats, de la reine et du chancelier lui-même, pour qu'ils ne parussent à Poissy qu'en qualité d'accusés, la simple déduction de leur foi et de leurs griefs les posait en accusateurs et en juges. Bèze, leur orateur [1], avait beau modérer ses termes ; il ne dépendait pas de lui que tout ce qu'il disait ne portât coup. Parlait-il des persécutions exercées contre ses frères ? C'était leur sang qui criait par sa bouche contre les auteurs de tant de carnages, et la victime est toujours éloquente lorsqu'elle parle en face à ses bourreaux. Se taisait-il sur ces effroyables scènes ? Il avait l'air de pardonner, et il n'en était que plus fort. Attaquait-il le clergé ? Il ne faisait guère que répéter ce qu'on avait dit aux États d'Orléans ; et ce cardinal de Ferrare, qui représentait le pape au colloque, c'était un fils de Lucrèce Borgia ! Exposait-il sa doctrine ? Elle était toute mêlée de choses dans lesquelles il se sentait appuyé par les deux tiers de la cour et du parlement. Aussi était-il écouté avec une attention aussi flatteuse pour lui que peu rassurante pour les prélats. « A la mienne volonté que cet homme eût été muet, ou que nous eussions été sourds ! » — dit le cardinal de Lorraine à ses intimes. Mais Bèze avait parlé. Personne n'avait été sourd ; il fallait répondre. Le cardinal, au grand déplaisir de plusieurs prélats, qui estimaient que ce serait déroger, avait déclaré qu'il s'en chargeait ; mais, pour ne pas paraître disputer,

[1] Ils étaient quatorze ministres. — Du côté des catholiques, il y avait cinq cardinaux, quarante évêques et une vingtaine de docteurs.

lui, cardinal et prince, avec un hérétique de néant, il fit ce que font encore beaucoup de champions du romanisme, établissant très-bien, *ex professo*, certaines théories, certains faits, et se moquant des objections, comme si une seule objection non résolue ne suffisait pas pour abattre tout ce qu'on aura élevé, en théorie, de plus beau et de plus serré. Nous l'avons assez dit ailleurs : en présence de la plus petite erreur sur quelque point que ce soit, que devient le plus magnifique exposé du système romain sur l'autorité et l'infaillibilité de l'Église ? Le cardinal frappait à faux ; des théories ne sauraient réfuter des faits. Forcé, d'ailleurs, de se tenir sur le terrain glissant des idées gallicanes, il arrivait à chaque instant au bord des questions les plus délicates. Comment soutenir, en même temps, et l'autorité du pape et ces libertés que le pape n'avait jamais reconnues ? Comment parler au nom de l'Église universelle, quand on se prétendait en droit de contrôler les décrets d'un concile général ? Comment mettre en avant la nécessité d'un chef dans l'Église, quand tout le monde savait que cette assemblée même avait été convoquée malgré lui ? — Et tout ce que nous disons du colloque de Poissy, on le dirait de la fameuse assemblée du clergé sous Louis XIV. Comme le cardinal de Lorraine en 1561, Bossuet, en 1682, avait besoin de plus d'habileté pour ne pas avoir l'air de démolir Rome, qu'il n'en avait jamais montré pour attaquer Genève.

Or, à Poissy, il y avait un homme à qui le gallicanisme n'était guère moins odieux que la Réforme. C'était le fougueux Lainez, bientôt après général des jésuites, et alors attaché au cardinal de Ferrare, légat du pape auprès de Charles IX. La convocation du colloque

n'avait pas eu de plus grand adversaire que lui. Il n'y assistait qu'en gémissant; la défaite la plus complète des docteurs calvinistes ne lui eût pas fait digérer l'affront d'une assemblée tenue sans le pape et malgré le pape. Enfin, il éclata, mais contre la reine et la cour plus encore que contre Bèze. Les protestants en furent quittes pour s'entendre appeler *renards, serpents* et *singes;* la cour fut longuement et catégoriquement censurée pour avoir fait brèche à l'Église, en se mêlant de ce qui ne la regardait pas. On se tut. A moins d'une rupture éclatante, que pouvait-on répondre? Il fallut encore se résigner aux louanges dont Pie IV combla son bouillant champion, tandis qu'il menaçait d'excommunier le chancelier et prenait presque la défense d'un certain Tanquerel, condamné par le parlement pour avoir soutenu que le pape peut déposséder les princes rebelles à l'autorité de l'Église. En somme, il faut avouer que l'unité romaine, dont on s'est fait depuis un si terrible argument, ne devait pas frapper beaucoup les anti-romains de cette époque. Quand les tâtonnements de Trente ne leur auraient pas montré combien il s'en fallait qu'elle fût réelle, même dans les choses de foi, — quelle valeur pouvait-elle avoir, à leurs yeux, chez des gens si profondément en désaccord sur la constitution, le siége, l'essence même du pouvoir qui était chargé, disait-on, de l'établir et de la garder? Ce désaccord lui-même pouvait-il être considéré comme en dehors des choses de foi? — Nous retrouvons ici, mais en action, tous les arguments de notre premier livre. Toutes les fois que les papes ont osé appeler ou faire appeler le gallicanisme une hérésie, ils l'ont fait; toutes les fois qu'il leur a convenu de soulever quelque haine contre

la France et les Français, c'est comme hérétiques qu'ils les ont peints aux populations fanatisées. En Italie, en Espagne, dans les colonies espagnoles et portugaises, hérétique et Français étaient synonymes. Des héros de la Saint-Barthélemy vont s'établir en Amérique. Tout couverts du sang protestant, que sont-ils aux yeux des ultramontains du Nouveau-Monde? Des hérétiques. Philippe V monte au trône d'Espagne. Il a assisté aux dragonnades; il arrive sous les auspices de celui qui les ordonna, et qui se croit le plus zélé catholique de l'Europe, le fils aîné de l'Église, un second Théodose, enfin, comme le lui a dit Bossuet. Aux yeux de ses nouveaux sujets, qu'est-il? Un hérétique. Qu'il aille à Naples, et le sang de saint Janvier refusera de se liquéfier, parce que le miracle ne saurait avoir lieu, diront les prêtres, là où règnent des hérétiques. Jusque dans les guerres de notre siècle, jusqu'en 1823, lorsque la France officielle était plus catholique que jamais, mais gallicane, — c'était sur un sentiment d'horreur religieuse, plus encore que sur celui de l'indépendance nationale, que l'Espagne appuyait sa résistance à l'intervention française.

Pour en revenir au colloque, ce fut aussi en Espagne que le gouvernement et le clergé furent le mieux d'accord à en blâmer les auteurs. Philippe ne s'en tint pas là. Les divisions de la France le préoccupaient vivement; il y avait longtemps qu'il désirait s'en mêler. De làcette intervention fatale, qui devait aboutir aux folies et aux horreurs de la Ligue. Il commença par se plaindre des dangers résultant pour ses états, disait-il, du voisinage d'un royaume où les intérêts de la foi étaient si mal gardés; il saurait faire en sorte que, après avoir

pris tant de peine pour extirper d'Espagne les dernières racines de l'hérésie, il ne fût pas forcé de la voir fleurir à ses portes. Il ne s'expliquait pas; mais on en savait assez pour le comprendre. Deux mois avant le colloque, on avait saisi à Orléans une espèce de requête à lui adressée au nom du clergé de France, et cet écrit, malgré l'ambiguité des termes, concluait assez clairement à la nécessité d'une intervention armée. Quoique le clergé, en corps, n'en fût pas complice, tant de ses membres s'y trouvaient compromis, que le gouvernement fit cesser les informations; ne pouvant punir, il aima mieux ignorer.

Philippe II était donc assuré de sympathies puissantes ; on en eut plus tard assez de preuves. Dans le clergé romain, les intérêts de l'Église et de Rome vont nécessairement avant ceux de la patrie. Ce n'est que par inconséquence, et en s'exposant à se voir dans les positions les plus fausses, qu'un prêtre peut être un Français, un Allemand, et, en général, un citoyen. Que cette heureuse inconséquence soit fréquente ou rare, c'est une question délicate que nous n'avons pas à examiner ; la réponse, d'ailleurs, devrait varier beaucoup, suivant les temps et les lieux. Il y a des prêtres bons citoyens, grâce à Dieu, comme il y en a de tolérants ; mais, de même que ces derniers ne le sont et ne peuvent l'être qu'en désobéissant à leur Église, de même, le seul prêtre conséquent et complet, c'est celui qui n'a d'autre patrie que Rome, d'autre souverain que le pape.

IX

Cependant les évêques du colloque avaient envie d'accorder quelque chose, ou, s'ils n'en avaient pas envie, ils comprenaient qu'il paraîtrait étrange d'avoir appelé les protestants, dont on connaissait de reste toutes les opinions, pour ne leur rien accorder.

La Cène sous les deux espèces avait le double avantage de ne pas être un point de dogme et d'exciter le plus vif intérêt. Le concile n'avait pas tranché la question ; en consentant à l'ajourner, il avait permis de ne pas croire qu'elle fût irrévocablement décidée dans le sens romain. On arrêta donc que le pape serait prié de céder sur ce point. Quelques évêques pensaient même que le roi était compétent pour régler l'affaire par un édit ; mais on jugea plus prudent de ne pas s'engager dans ce mauvais pas.

Le pape répondit que cette demande lui avait déjà été faite par l'empereur ; que lui, personnellement, il y aurait consenti sans trop de peine ; mais que les cardinaux avaient été presque unanimes à lui conseiller de refuser. Pourtant, par égard pour la France, il les consulterait encore.

Un consistoire eut donc lieu (10 novembre) ; et non-seulement la demande ne passa pas, mais ce fut l'occasion des plus vives récriminations contre le pays d'où elle arrivait. Tout ce que le pape pensait, les cardinaux le dirent. On accusa hautement d'hérésie et la cour, et le parlement, et les évêques. Le cardinal de la Queva,

qui avait failli être pape, osa dire que si jamais le pape consentait à cette innovation, il irait, lui, crier miséricorde sur les degrés de Saint-Pierre; c'était dire que le pape lui-même, à ses yeux, serait hérétique s'il donnait les mains à pareille chose. Le cardinal de Saint-Ange ajouta que, parce que les Français étaient malades, ce n'était pas une raison pour leur donner, en guise de médecine, un calice plein de poison. Et comme l'ambassadeur de France lui demandait si les évêques des premiers siècles avaient donc été des empoisonneurs, puisqu'ils donnaient la coupe à tout le monde, un autre répondit qu'elle était bien réellement empoisonnée pour quiconque y participait la croyant nécessaire, puisque c'était nier, contre l'opinion de l'Église, que le corps du Sauveur fût tout entier dans le pain.

Malgré cette unanimité, le pape hésitait; il calculait avec frayeur les conséquences què pourrait avoir son refus. Il voulut d'abord engager l'ambassadeur à retirer la demande ; mais ce ministre répondit qu'il n'en avait pas le pouvoir. Alors, le pape imagine de s'en remettre au concile. Ce n'est pas, dit-il, qu'il ne se croie pleinement en pouvoir de prononcer ; mais, puisque le concile va s'ouvrir, pourquoi lui soustrairait-on un objet lié à des questions qu'il étudiera? Il promet, d'ailleurs, de faire en sorte que ce point soit examiné un des premiers.

X

Malgré cela, la cour de France était moins disposée que jamais, soit à envoyer des évêques, soit à recon-

naître un concile auquel ils n'auraient pas pris part. A force de chicanes et de mauvais vouloir, elle avait fini par mettre le bon droit, presque la raison, du côté de la cour de Rome, car il y avait un an que le pape faisait sérieusement de son mieux pour que le concile fût en état de s'ouvrir. Quels que fussent, au fond, ses sentiments et ses craintes, on ne pouvait plus lui reprocher ni négligence, ni tergiversations. L'envoi de six légats témoignait assez qu'il ne voulait plus reculer. Par ses soins, près de cent évêques étaient à Trente, c'est-à-dire un tiers de plus que dans aucune des anciennes sessions. Sur ce nombre, à la vérité, il y avait beaucoup d'Italiens; mais ce n'était plus la faute du pape si les étrangers s'obstinaient à ne pas venir. Il pensa donc qu'après huit mois d'attente sa responsabilité était à couvert, et on décida, en conséquence, que la première session aurait lieu le 18 janvier 1562.

La rédaction du décret d'ouverture était encore plus épineuse que ne l'avait été celle du décret de convocation. L'assemblée peut-elle éviter de s'expliquer? Il faut bien qu'elle se présente ou comme un nouveau concile, ou comme la continuation de l'ancien. Les évêques d'Espagne étaient fortement pour cette seconde alternative; plusieurs menaçaient de se retirer si on cédait ou si on paraissait céder sur ce point. Les Italiens, pas plus qu'eux, n'avaient envie de céder; mais ils comprenaient, comme le pape, qu'une explication nette amènerait d'Allemagne et de France les plus dangereuses protestations.

On trouva donc encore moyen de rester dans le vague. Rien n'est impossible en diplomatie; mais c'était un triste début que de ne pas oser dire ce qu'on était

unanimes à penser. « Vous plaît-il que le saint concile de Trente, œcuménique et général... soit célébré à partir d'aujourd'hui, toute suspension étant levée, suivant la forme et la teneur des lettres de notre saint père le pape, et qu'on y traite, en gardant l'ordre convenable, ce qui paraîtra expédient pour subvenir aux maux présents..., etc.? » Ainsi, *toute suspension est levée*, ce qui suppose, il est vrai, une convocation antérieure à la présente; mais on ne dit pas que cette convocation ait rien produit, qu'il y ait eu des sessions, des décrets. On renvoie à la bulle, et nous avons vu qu'elle ne disait non plus rien de précis. Tout cela, humainement, est peut-être fort excusable; faire autrement, c'eût été tout rompre. Mais ce décret menteur n'en est pas moins accolé à ceux qu'on nous dit saints et infaillibles; le concile ne s'y donne pas moins que dans les autres le titre de saint, d'œcuménique, d'assemblé légitimement avec l'assistance du Saint-Esprit.

L'ouverture eut donc lieu. Cent-dix prélats en grand costume, accompagnés de leurs officiers, de leurs prêtres, de leurs docteurs, prirent solennellement possession de la cathédrale, au bruit de l'artillerie et des cloches, et entre deux haies de soldats. Aucun ambassadeur n'était encore arrivé, ce dont Pallavicini est très-chagrin. « Il semble, dit-il [1], que la scène sur laquelle se passaient de si belles choses n'avait pas toute la splendeur nécessaire, tant que les représentants des rois n'y figuraient pas. » On se sentait, en effet, mais pour une tout autre raison que celle de la pompe extérieure, bien isolés encore, bien faibles. On était plus de

[1] Liv. XV, ch. XVI.

cent; mais on aurait préféré n'être que cinquante, pourvu qu'il y eût sur ce nombre une douzaine de Français et d'Allemands.

Cependant, malgré ces secrets motifs d'humilité et de crainte, le sermon d'ouverture fut aussi hardi que jamais. L'archevêque de Reggio, Gaspard del Fosso, avait pris pour sujet l'autorité de l'Église et le pouvoir des conciles. Les évêques eurent la satisfaction de s'entendre déclarer, comme jadis dans le trop fameux sermon de Musso, que le Saint-Esprit allait parler par leur bouche. Et quant à l'autorité de l'Église : « N'est-ce pas elle, leur dit l'orateur entre autres choses, qui a substitué le dimanche au sabbat, institué de Dieu même? N'a-t-elle pas aboli la circoncision, instituée aussi de Dieu? » D'où il faudrait conclure, pour peu que ce raisonnement fût fondé, non pas que la parole de l'Église est égale à la parole de Dieu, mais qu'elle lui est supérieure. Si c'était le lieu de répondre, nous ferions observer encore que le sabbat et la circoncision étaient des pratiques, non des dogmes; que ces pratiques ont été, non pas abolies, mais remplacées, l'une par le dimanche et l'autre par le baptême; que cette substitution est l'œuvre des Apôtres; que, fût-elle du fait de l'Église, le droit de modifier des pratiques n'entraîne aucunement celui d'enseigner des dogmes. Si l'abolition du sabbat et de la circoncision datait, comme tant d'idées romaines, du dixième, du douzième siècle, serions-nous tenus d'y souscrire? Comment prouver l'autorité de l'Église par des décisions qu'on serait fondé à rejeter si elles n'émanaient que de l'Église? — Cet argument est pourtant en grande faveur, de nos jours encore, dans les écrits des controversistes romains.

XI

Un mot, glissé dans le décret, devait amener plus tard bien des orages.

Les évêques venus les premiers à Trente avaient eu plusieurs mois pour se voir entre eux et pour se communiquer leurs idées. De ces délibérations intimes étaient sortis quelques projets de décrets, prêts à être soumis à l'assemblée, et qui n'étaient pas tous également selon les vues du pape. Les légats n'étaient pas en peine de les faire rejeter. Mais il importait encore qu'on ne les mît pas en délibération ; il importait surtout de ne pas entrer, même à propos de décrets non hostiles, dans la voie périlleuse des propositions individuelles ou collectives. Pourtant, faire décréter que les légats seuls auraient le droit d'introduire les sujets, c'était impossible ; les étrangers auraient tous protesté, et les Italiens mêmes n'y auraient pas tous souscrit. On chercha donc à mettre, dans le décret d'ouverture, au moins le germe du droit dont on s'attendait à avoir besoin. Les décrets, jusque-là, avaient porté simplement : « Le saint concile... y présidant les légats du Siége apostolique... » C'était déjà beaucoup ; nous avons vu, dans le temps, comment on s'y était pris pour éluder la question si c'était une présidence d'honneur ou de droit divin, si elle était, ou non, indispensable à la légitimité du concile. Cette fois, ce ne fut plus *présidant*, mais « *proposant* et présidant [1]. » La phrase ne disait donc

[1] *Proponentibus* Sedis apostolicæ legatis, et præsidentibus.

pas qu'ils dussent proposer *seuls,* mais elle pouvait le dire, et nous verrons bientôt qu'elle n'y était que pour cela. — Était-ce encore simple diplomatie? Nous pensons que, même entre diplomates, ceci risquerait fort d'être appelé tout autrement. L'archevêque de Grenade et trois autres Espagnols le dirent en face aux légats.

Ce droit de proposer ne laissait pas que d'être embarrassant. Comme il ne fallait pas songer, pour le moment, à reprendre le plan de 1551, puisque c'eût été trancher, en fait, la question de la continuation, il s'agissait de trouver quelque sujet tout nouveau, qui ne se liât strictement à rien, et qui pût également figurer soit au début, soit au milieu, soit à la fin d'un concile.

Les légats proposèrent donc d'examiner ce qu'il y aurait à faire au sujet des livres défendus ou à défendre; question vague, qui ne pouvait amener, comme il arriva en effet, qu'un décret insignifiant. Que pouvait-on demander à l'assemblée? De dresser elle-même le catalogue des livres à condamner? C'était impraticable; tout au plus pouvait-elle en charger une commission. De fixer d'après quelles règles on les condamnerait? Mais il était évident que tout livre contraire aux décisions de l'Église, et notamment à celles du concile lui-même, était, par cela seul, une lecture à interdire. De décréter que le pape et les évêques eussent l'œil sur tout ce qui se publierait? Mais il y avait longtemps que leur vigilance était éveillée, et l'inquisition, d'ailleurs, ne leur laissait rien à faire. C'était donc un sujet de conversation, plutôt que de discussion, qu'on présentait au concile; plus d'un évêque trouvait étrange qu'on employât de la sorte le temps d'une assemblée si nombreuse, si péniblement réunie, si tardivement ouverte.

XII

La prohibition des livres a commencé, comme tous les abus, par des mèsures légitimes et sages. Il est évident qu'un pasteur ne fait que son devoir en indiquant au troupeau les écrits qui lui paraissent dangereux ; mais il est évident aussi que son droit ne saurait aller jusqu'à les interdire autrement que par un appel à la conscience des lecteurs. Pendant longtemps, cette interdiction fut seule en usage. Vers l'an 500, nous voyons le pape Gélase publier un premier *Index* général de livres hérétiques ou réputés hérétiques ; mais il se borne à en donner la liste. Les fidèles sauront que l'Église les condamne ; voilà tout. Peu à peu, voici des menaces, mais elles n'ont encore rien de choquant : on s'en tient à faire observer que celui qui lit un livre hérétique, le sachant hérétique, commet le péché de quiconque s'expose volontairement à une tentation. Vers le douzième siècle, l'usage s'introduit d'anathématiser du même coup l'hérétique et ses ouvrages ; l'interdiction est alors plus sévère, mais ce n'est toujours qu'une interdiction. Enfin, elle s'aggrave encore, et, peu à peu, c'est l'excommunication qui la sanctionne. Ainsi, en excommuniant Luther, Léon X prononce la même peine contre ceux qui liront ses livres. A l'époque du concile, c'était la forme ordinaire des condamnations de ce genre.

Paul IV, dont nous avons raconté les violences, s'était particulièrement distingué dans cette guerre à mort entre le catholicisme et la liberté. Un vaste Index, rédigé sous ses yeux par l'inquisition des États romains,

nous est resté comme un curieux monument du despotisme, ou, si l'on veut, du délire papal. Aussi peu respectueux envers ses prédécesseurs qu'envers les princes, et sans s'inquiéter de la brèche qu'il fait par là à sa propre infaillibilité, Paul condamne sans façon des ouvrages imprimés en Italie, à Rome même, sous les yeux et avec l'approbation des papes, par exemple les annotations d'Erasme sur le Nouveau-Testament, approuvées par Léon X en 1518. Selon Pallavicini, rien de plus simple. « Est-ce que le pape, en signant un bref de ce genre, peut toujours examiner les écrits par lui-même ou par des hommes très-habiles? Pourquoi le temps ne ferait-il pas distinguer, à une seconde lecture, ce qu'on n'a pas aperçu à la première? [1] » Très-bien ; mais alors, ajouterons-nous, pourquoi le temps ne ferait-il pas apercevoir, à une troisième lecture, le contraire de ce qu'on a cru voir à la seconde? Avec ce raisonnement, très-juste en soi, le pape est dans les mêmes conditions de redressement et d'erreur que le premier docteur venu ; il pourra toujours y avoir appel du pape mal informé au pape mieux informé. C'est gallican, mais ce n'est guère orthodoxe.

Quoi qu'il en soit, Paul IV n'y regardait pas de si près ; il allait droit devant lui : tant pis pour ceux qui se trouvaient sur sa route, fussent-ils papes comme lui. Parmi les auteurs condamnés, son Index ne signale pas seulement des hérétiques proprement dits, mais tous ceux qui ont élevé le moindre doute sur les droits et les prétentions de Rome. N'avait-il pas appelé hérétiques, en plein consistoire, ceux qui avaient voulu lui rappeler

[1] Liv. XV, ch. XVIII.

sa promesse, faite en conclave, de ne nommer que quatre cardinaux à la fois? Il y avait hérésie, selon lui, à penser que le pape pût être lié, même par un serment; dans quel abîme d'hérésie n'étaient donc pas plongés, à ses yeux, ceux qui osaient parler de poser d'autres limites à ce pouvoir plus absolu que celui de Dieu même, car personne n'a jamais dit que Dieu ne fût pas lié par ses promesses et pût avoir la pensée de les violer? Étaient encore anathématisés en bloc, dans ce même Index, tous les ouvrages publiés ou à publier par soixante-deux imprimeurs nominativement désignés, et généralement tout livre sortant de chez un imprimeur qui aurait édité, une seule fois, un livre hérétique. Bref, il n'y avait peut-être pas en Europe un seul homme sachant lire qui ne se trouvât pris, d'une manière ou d'une autre, dans les anathèmes de ce décret; et la seule peine indiquée pour tous ces cas si divers, c'était l'excommunication. — Avions-nous tort de parler de délire?

Aussi ce décret avait-il été beaucoup critiqué, même à Rome. Les gens sensés trouvaient ce déluge d'excommunications beaucoup moins propre à épouvanter les peuples, qu'à les familiariser avec une peine qui n'est plus rien dès qu'elle cesse d'être la plus terrible de toutes. Le concile fut donc conduit tout d'abord à s'occuper des mesures de Paul IV. On s'accordait à en blâmer la rigueur, mais on ne savait comment y toucher. De tous les livres condamnés par ce pape, il n'en était aucun qu'une assemblée d'évêques pût regarder comme absolument sans reproche; et s'il y en avait un certain nombre qu'elle eût préféré ne pas voir anathématisés, il n'y en avait pourtant aucun qu'elle pût réhabiliter. Puis: « Ne vaut-il pas mieux, disait Pierre Contarini, évêque

de Baffa, ne vaut-il pas mieux défendre mille ouvrages qui ne le méritent pas, que d'en permettre un seul qui le mérite? Ah! — ajoutait-il naïvement, — les livres sont-ils donc si rares, qu'il faille tant craindre d'en interdire un peu trop! » Pallavicini veut bien trouver cet avis *singulier*. Sachons-lui-en gré, car il est rare qu'il n'admire pas d'autant plus que ce qu'il rapporte est plus étrange. Mais si cet avis est singulier, de quel autre nom appellerons-nous celui de l'historien lui-même, avouant que Paul IV alla trop loin, mais persistant à accorder à l'Église, sur ce point, un pouvoir sans bornes, sans contrôle? Et si nous relevons ici cette manière de voir, ce n'est point parce qu'il l'a soutenue; que nous importe? — C'est parce qu'elle n'a jamais cessé et ne saurait cesser d'être celle de l'Église romaine. Il n'y a pas vingt-cinq ans qu'elles sont tombées de la prétendue chaire de saint Pierre, ces paroles que nous avons déjà citées, et que tant de gens voudraient aujourd'hui effacer de la mémoire des peuples : « La liberté de la presse est une liberté monstrueuse, dont on ne saurait avoir trop d'horreur! »

En consentant à la révision de l'Index, le pape avait commencé par faire en sorte qu'elle ne portât aucune atteinte à ses droits. Considérant donc comme étant encore dans toute leur force les défenses émanées de Paul IV, il avait envoyé aux évêques du concile la permission de lire les livres notés par ce pape; mais cette autorisation avait été généralement considérée comme une atteinte à la dignité de l'assemblée. On s'étonnait avec raison que des évêques, légitimement réunis pour fixer la foi et la discipline de l'Église, eussent encore besoin d'une permission spéciale du pape pour lire les

livres qu'ils étaient appelés à condamner. Sous des formes polies et bienveillantes, c'était l'asservissement le plus complet que Rome eût encore imposé à aucun concile.

XIII

On a vu les difficultés qu'avait soulevés, sous Jules III, la venue des protestants. Comme cette question ne pouvait manquer d'être reprise, les légats avaient cru trouver, dans l'affaire de l'Index, un moyen d'en ôter ce qu'elle avait de plus embarrassant. Ils proposaient donc de les appeler, non comme théologiens et représentants de la Réforme, mais comme auteurs intéressés dans la rédaction du catalogue, et qu'il fallait entendre avant de les condamner.

Rien de plus illusoire, si même on peut appeler illusoire ce qui est trop clair pour tromper personne. Les écrits protestants étaient trop ouvertement hérétiques, pour que ce ne fût pas une vaine cérémonie de demander des explications aux auteurs. Ceux-ci ne viendraient donc pas, et c'était ce qu'on voulait. Aussi la demande d'un sauf-conduit, renouvelée par l'empereur, ne souffrit-elle, cette fois, aucune difficulté. Seulement, deux évêques voulaient y faire mettre cette condition curieuse que les hérétiques viendraient, non pour disputer, mais pour se convertir.

Il n'y avait donc pas encore eu de décret aussi insignifiant que celui qui fut lu dans la session du 26 février. Bien des prélats en avaient honte ; ils se demandaient si on pouvait même appeler décret la simple annonce

qu'une commission était nommée, et qu'elle recevrait avec plaisir ceux qui croiraient avoir des explications à lui donner. Au reste, quelque mince que fût le résultat des délibérations, elles avaient été fort longues, et c'était à peine si le décret avait pu être prêt au jour fixé. Tous les membres voulaient parler; tous voulaient faire acte de présence sur ce théâtre que la plupart d'entre eux, simples prêtres lors des anciennes sessions, n'avaient encore salué que de loin. Lorsqu'on en vint à discuter le texte, les légats furent obligés de régler qu'on l'arrêterait séance tenante, dût-on y passer la nuit. C'était le meilleur moyen d'en finir; mais c'était, en même temps, peu rassurant pour l'indépendance de l'assemblée.

Ce sauf-conduit qui, selon toute apparence, ne devait servir à personne, coûta aussi bien des jours de travail. Les Espagnols se récriaient sur l'abus qu'on pourrait en faire pour échapper aux rigueurs de l'inquisition. Un accusé demandera à sortir de prison pour aller se justifier devant le concile; il faudra donc le lui permettre, au risque de le voir aller, non à Trente, mais à Genève? — Sur ce, grand embarras, grands débats. Il faut qu'on ait l'air d'ouvrir la porte, et il faut qu'on ne l'ouvre pas. Enfin, un moyen est trouvé. Lisez. Voici d'abord, dans le décret préliminaire, les invitations les plus pressantes. C'est par les entrailles de la miséricorde divine [1] que le concile exhorte les hérétiques à venir à Trente, à ouvrir leurs cœurs, à se jeter dans les bras de cette tendre mère qui brûle de leur pardonner [2]. Voici en-

[1] Per viscera misericordiæ Dei.

[2] ... Ad tam piam et salutarem matris suæ admonitionem excitentur et convertantur; omnibus enim charitatis officiis sancta synodus eos ut invitat, ità complectitur.

suite, dans le sauf-conduit lui-même, quatre pages remplies des plus minutieuses sûretés; seulement, on ne parle encore que des hérétiques d'Allemagne. Voici enfin un dernier paragraphe où ces sûretés sont étendues aux hérétiques de quelque autre royaume, nation, ville, province que ce puisse être, « où se professent des doctrines contraires à celles de l'Église. » Que voudriez-vous de mieux? Mais attendez. A côté de ces mots *où se professent*, on a glissé *impunément*. Avec ce mot, partout où l'inquisition existe, n'importe sous quelle forme, partout où on n'est pas hérétique *impunément*, le sauf-conduit est nul, et l'appel, avec ses tirades charitables, n'arrachera pas une victime à la prison ou au bûcher.—Abominable fraude, qui suffirait seule à salir tout le recueil des actes du concile!

Le cœur se serre en songeant à quelle affreuse milice était remise, chez des millions de chrétiens, la garde des décrets de foi que nous voyons élaborer à Trente. Ils n'étaient pas encore définitivement écrits, qu'ils se gravaient, au fond de l'Espagne, avec des tenailles ardentes, sur des corps promis aux bûchers. Et Rome d'applaudir; et le pape de répéter que Philippe était en effet le roi *très-catholique*, le plus pieux et le plus orthodoxe des monarques, le seul qui fût resté ce que tous auraient dû être.

XIV

Cependant ces mêmes Espagnols, si zélés pour une institution chère au pape, ne laissaient pas de donner,

sur d'autres points, de vives inquiétudes. Il n'y avait pas de séance où ils ne fissent leurs efforts pour ramener la fameuse question de la résidence et du droit divin. Plus ils étaient ultramontains par leurs dogmes, mieux ils s'enhardissaient à ne pas l'être par leurs idées sur la dignité de l'épiscopat, le rôle des évêques dans l'Église, la nature et l'étendue de la suprématie du pape. Ce serait une histoire bien instructive que celle de ce demi-gallicanisme qui n'a pas encore de nom chez les historiens, si libéral et si hardi d'un côté, si profondément despotique et persécuteur de l'autre. Nous aurons à en recueillir encore bien des traits. Il ne sera pas sans intérêt pour nous de trouver au fond de l'Espagne, en plein seizième siècle, tant d'auxiliaires contre le pape, contre le catholicisme, par conséquent, sans qu'ils s'en soient doutés, car ce n'est pas impunément qu'on ébranle une clef de voûte.

Il fallut donc essayer de les contenter en proposant, parmi d'autres sujets que nous ne détaillerons pas, un nouvel examen des moyens de généraliser la résidence. Le cardinal Simonetta, un des légats, chef du parti ultra-papal et de ce que nous appellerions aujourd'hui l'extrême droite, ne voulait même pas ce commencement de concession; le cardinal de Mantoue, premier légat, chef des ultramontains modérés, l'avait positivement voulue. Malgré leurs efforts réunis pour concentrer la discussion dans le paisible examen des moyens, elle tomba immédiatement sur ce dont ils avaient voulu l'écarter, et la question devint aussi complexe, aussi irritante que jamais.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous en avons dit. Onze séances y furent consacrées. Maintes fois il y

eut des paroles vives, des commencements de tumulte. Depuis les anciens débats, rien n'était changé; les mêmes principes, les mêmes intérêts, les mêmes passions se retrouvaient en présence. Même obstination, chez les uns, à affirmer qu'une fois la résidence déclarée de droit divin, elle sera universellement pratiquée; même obstination, chez les autres, à soutenir qu'elle ne le sera pas mieux, et que, d'ailleurs, en toutes choses, les bons effets ne prouvent pas toujours la vérité du principe. En ceci, ils n'avaient pas tort. On n'avait pas à décider lequel des deux systèmes faisait le plus de bien ou le moins de mal, mais lequel des deux était le vrai. Est-ce de par le pape ou de par Dieu qu'un évêque est tenu de résider dans son Église ?

Il n'y avait donc, ce semble, une fois la question suffisamment débattue, qu'à aller aux voix. La majorité d'un concile n'est-elle pas nécessairement dans la vérité? Mais la faction papale désirait ardemment qu'on ne votât pas; même dans les partisans du droit divin, il y en avait qui redoutaient, pour l'honneur et l'autorité du concile, une votation où ils voyaient qu'on serait si loin d'être unanimes. Les légats eux-mêmes n'étaient pas d'accord. Trois voulaient faire voter; deux s'y opposaient [1]. Or, ils avaient ordre du pape de ne jamais agir que de concert. Mais comme il fallait en finir, le cardinal de Mantoue, président, décida qu'on voterait.

On vota donc. Les historiens ne sont pas d'accord sur le nombre des votants et la répartition des voix. Tenons-nous-en donc à Massarelli, secrétaire du con-

[1] Ils n'étaient encore que cinq.

cile, cité par Pallavicini comme seul exact sur ce point.

Selon Massarelli, il y eut cent trente-sept votants. Pour la déclaration du droit divin, soixante-six; contre, soixante-et-onze. Majorité papale, cinq. Mais, toujours selon Massarelli, parmi les soixante-et-onze voix comptées comme contraires à la déclaration, il n'y en eut que trente-sept qui le furent absolument; des trente-quatre autres prélats, les uns répondirent : « Oui, pourvu que l'on consulte d'abord le pape, » et les autres : « Non, si l'on ne consulte d'abord le pape; » ce qui montrait assez qu'ils étaient, au fond, pour l'affirmative, et que c'était par égard pour le pape qu'ils ne se joignaient pas aux affirmants.

Il y avait donc, en réalité, une majorité considérable en faveur du droit divin. La séance avait été longue et orageuse; on congédia l'assemblée sans lui demander à quoi elle entendait que cette votation dût aboutir, et les legats, pour sortir d'embarras, l'interprétèrent dans le sens d'un renvoi au pape, bien que ce renvoi n'eût été positivement voté que par trente-quatre membres, juste le quart de l'assemblée. Aussi voulaient-ils n'en plus parler; mais on sut qu'un des secrétaires du cardinal de Mantoue était immédiatement parti pour Rome, et les Espagnols s'en plaignirent, dans la congrégation suivante, avec beaucoup d'aigreur. « Sommes-nous ici un concile, ou simplement les conseillers du pape? Mieux vaudrait dire nettement qu'on ne veut pas de concile, que de le convoquer pour l'asservir! » Et ces propos, journellement répétés, étaient d'autant plus inquiétants qu'ils partaient de gens plus zélés pour la discipline et la foi. « Sa Sainteté, écrivait l'ambassa-

deur de France à Rome [1], se trouve présentement fort empeschée à cause des doléances que ces prélats ont faict, de ce que les affaires du dict concile sont renvoyées et consultées par deçà, disans que c'est violer la liberté d'icelui. »

Ce dont Sa Sainteté était encore plus *empeschée* que de l'irrégularité du renvoi, c'était le renvoi lui-même. Une lettre de l'ambassadeur de Florence au duc Cosme, son maître, peint très-bien la situation. Selon lui, après la majorité évidente acquise au principe du droit divin, Pie IV était moralement tenu de se prononcer dans ce sens; mais, d'autre part, quand sa conviction ou son intérêt n'y eût pas été contraire, c'était encore chose grave que d'ériger en article de foi ce qu'avaient combattu trente-sept prélats orthodoxes. Même à n'envisager la chose qu'au point de vue humain, ne serait-ce pas une espèce de trahison envers ces hommes auxquels on devait tant, et par qui les légats menaient le concile? Ainsi, si le pape refuse, mécontentement presque général en Espagne, en Allemagne et en France; s'il accorde, mécontentemant presque général en Italie, plus respectueux, mais, à quelques égards, plus dangereux. — Aussi verrons-nous qu'il sut bien ne pas se prononcer.

XV

A Trente, l'excès du mal avait fini par amener un commencement de remède. La violence des scènes qui venaient d'avoir lieu avait fait généralement sentir qu'il

[1] Lettre à Charles IX, 6 mai 1562.

n'en faudrait pas beaucoup du même genre pour que le concile expirât sous le mépris des catholiques et la risée des protestants. Quelques hommes graves des deux partis s'entendirent pour ne pas donner à l'Église un tel scandale, et à ses ennemis une telle satisfaction. Par un accord tacite, on s'abstint mutuellement de toute allusion à ces débats, et six séances paisibles purent être consacrées à l'examen des autres points proposés.

C'était un mélange assez singulier de toutes sortes de questions; les légats avaient ramassé tout ce qu'ils avaient cru pouvoir être examiné sans qu'on eût à dire nettement si le concile était un nouveau concile, ou la continuation du précédent. Il s'agissait des ordinations, des cures, des destitutions pour incapacité ou mauvaises mœurs, des quêtes pour les hôpitaux, des mariages clandestins, etc.; toutes choses sur lesquelles il y avait en effet beaucoup à dire et beaucoup à régler, mais qu'on ne se serait pas attendu à voir figurer ensemble.

Là, comme ailleurs, parmi les abus signalés, il y en avait qui semblent aujourd'hui des fables. Ainsi, par exemple, on pouvait acheter du pape le monopole des quêtes de tel ou tel hôpital; puis, au moyen d'une somme annuelle et fixe payée à cet établissement, on allait quêter où on voulait et autant qu'on voulait. Ces priviléges, ordinairement très-lucratifs, se transmettaient comme aujourd'hui les actions industrielles; souvent l'exploitateurs ne le tenait que de seconde ou de troisième main, et tous les intéressés y gagnaient encore. Aussi n'y avait-il pas de ruse et de fraude que les agents subalternes n'appelassent à leurs secours. Promesses d'indulgences, prophéties, miracles, tout était bon pour avoir de l'argent.

Quoiqu'il n'y eût à Trente qu'une voix contre ce scandale, on n'osait y porter la main. Comment annuler des actes authentiquement émanés de Rome? Il fallut donc, comme dans l'affaire de l'Index, recevoir le consentement du pape, et, là-dessus, nouvelles plaintes que le concile fût plutôt à Rome qu'à Trente. On demandait si c'était donc pour l'habituer à l'obéissance que les légats lui avaient présenté, à son début, des sujets rentrant presque tous dans l'autorité administrative du pape, de sorte que les plus hardis des évêques étaient forcés de sentir qu'on ne pouvait y toucher sans son autorisation.

Cependant ces quelques séances paisibles, signalées par des décisions très-sages, n'empêchaient pas l'affaire du droit divin de rester suspendue, aussi menaçante que jamais, sur la tête du pape et des légats. Quand nous disons *des légats*, c'est inexact : le cardinal de Mantoue, leur président, était de l'avis des Espagnols. Mais le cardinal Simonetta, secrètement investi de la confiance du pape, correspondait directement avec Rome, tenait les fils de toutes les intrigues, et exerçait, en fait, tous les droits de la présidence. Le renvoi au pape était son ouvrage; mais le pape, au moins ostensiblement, ne lui en sut aucun gré. Il fallait répondre, et nous avons vu combien c'était difficile. Le pape communiqua donc au collége des cardinaux une lettre évasive qu'il allait envoyer à Trente; tous approuvèrent qu'il ne se prononçât pas. Il se bornait à protester, d'un côté, que le concile était libre et qu'il n'entendait le gêner en rien, — tout en rappelant fortement, de l'autre, qu'il était le seul chef légitime de l'assemblée, et qu'elle ne saurait jamais avoir pour lui trop d'égards.

Cette réponse, lue aux cardinaux le 9 mai, ne pou-

vait arriver à Trente avant la session, fixée au 14. Les légats l'attendaient avec impatience, comme un allégement à la responsabilité toujours plus lourde sous laquelle ils se sentaient chanceler ; plus tard, ils durent se féliciter de ne l'avoir pas reçue, car on s'en serait autorisé pour vouloir une votation définitive, et le droit divin l'emportait infailliblement. Ils purent donc obtenir qu'on ne publiât dans cette session aucun décret sur ce point ; mais ce ne fut qu'en consentant à ne pas publier non plus les décrets sur lesquels on était d'accord. La question restait donc forcément à l'ordre du jour.

La séance publique se passa en cérémonies. On donna audience à quelques ambassadeurs nouvellement arrivés ; il y eut, comme à l'ordinaire, messe du Saint-Esprit, sermon, pompes de tout genre ; mais on ne lut qu'un décret de quelques lignes par lequel la session était prorogée au 4 juin, et cela, disait-on, « pour des causes justes et honorables[1]. » — Honorables pour qui ? Ce n'était assurément ni pour le concile, qui n'avait encore jamais été si ouvertement mené par le pape ; ni pour le pape, qui se voyait moralement battu ; ni pour l'autorité de l'Église catholique, car c'était un bien singulier spectacle que celui de tant de débats sur un point qui aurait dû être réglé depuis des siècles, — et qui ne l'est pas encore aujourd'hui.

XVI

Des querelles si dangereuses n'avaient pas tardé à pousser Pie IV dans l'ancienne ornière papale. Comme

[1] Justis nonnullis ac honestis causis.

Paul III, comme Jules III, il avait pris le concile en aversion. S'il ne parlait pas encore ouvertement de le rompre, il permettait qu'on en parlât ; ses conseillers, qui n'avaient jamais approuvé la convocation, même à l'époque où il y travaillait avec une certaine ardeur, ne voyaient plus dans l'assemblée qu'un tas de séditieux et de rebelles.

On commença donc à regretter de n'avoir pas annoncé, dès le début, la continuation de l'ancien concile, ce qui eût probablement amené, grâce aux protestations simultanées de l'empereur et du roi de France, la rupture du tout. On le regrettait d'autant plus que, en commençant par là, on eût été sûr de faire voter la chose par une majorité imposante, tandis qu'après la querelle du droit divin, où les partis s'étaient si fortement dessinés, on pouvait craindre un dangereux partage. Malgré cela, le pape résolut d'en courir la chance. « La grande défiance que montre souvent Sa Sainteté avoir des prélats et de la plupart des articles qui se sont proposés jusqu'ici, induit plusieurs à présumer que Sa Sainteté souhaite les moyens qui peuvent abréger on interrompre ledit concile ; et de cette conjecture font grand fondement sur une dépêche faite il y a huit jours pour déclarer la continuation [1]. » — Les légats en avaient donc l'ordre.

Au reste, il ne dépendait plus d'eux ni du pape que ette question restât encore indécise. Outre qu'il était impossible de trouver encore une fois des sujets assez neutres pour n'être pas un lien entre les anciennes sessions et les nouvelles, l'arrivée prochaine des ambassa-

[1] L'Ambassadeur de France à Rome (De l'Isle). Lettre du 15 juin 1562.

deurs de France allait provoquer des explications, et on savait qu'ils devaient commencer par en demander eux-mêmes. L'évêque de Paris, Du Bellai, arrivé depuis peu de jours, parlait et agissait déjà avec une audace peu propre à rassurer le pape sur les dispositions des évêques de son pays. Un jour que l'évêque de Capaccio, Verallo, le contredisait dans une congrégation : « Combien avez-vous d'âmes à conduire? lui avait-il demandé. — Cinq cents, avait répondu l'Italien. — Eh bien, moi, j'en ai cinq cent mille, » avait répliqué le Français. Ce n'était pas la première fois que les prélats italiens s'entendaient railler sur l'exiguité de leurs diocèses. L'évêque de Paris, tout fier de son demi-million de bourgeois, était lui-même un assez mince seigneur à côté de certains prélats d'Allemagne. Quelle distance donc entre ces derniers et ceux d'Italie, entre Verallo et ses cinq cents âmes, et l'évêque de Wurtzbourg, par exemple, qui avait eu pour vassaux jusqu'à treize comtes, cinq barons et plus de trois cent cinquante chevaliers, presque autant, en somme, que Verallo avait d'ouailles ! Aussi ces hauts prélats ne s'accommodaient-ils pas aisément de devenir, sur les bancs du concile, les égaux de ces pauvres curés en mitre, dont trente ou quarante n'avaient pas de quoi vivre hors de chez eux, et recevaient du pape une petite pension. Pie IV avait la bonne foi de se plaindre des trois mille écus par mois qu'il lui en coûtait pour les avoir au concile ; souvent, dans ses entretiens avec les ambassadeurs, il leur avait naïvement rappelé ce sacrifice, en preuve de sa bonne volonté. Peut-être était-ce moins naïveté que politique, et qu'en payant ces pensions au grand jour, il espérait avoir un peu moins l'air d'acheter des voix.

Il aurait donc bien voulu pouvoir acheter aussi, lui en coûtât-il le double ou le triple, celles des évêques français qu'on attendait d'un jour à l'autre, et qui ne pouvaient manquer de grossir d'autant la faction antipapale. Ne pouvant s'adresser à eux, il s'adressa au roi. Il lui offrit secrètement cent mille écus en pur don, pour que ses prélats n'exigeassent pas une votation nouvelle sur l'article du droit divin ; il lui en offrait encore cent mille sous forme de prêt, à condition que le tout servît à lever des troupes contre les protestants. Il demandait, en outre, que ces troupes fussent sous les ordres de son légat, qu'on révoquât tous les édits en faveur des protestants, qu'on destituât le chancelier, qu'on ne déposât les armes qu'après l'entière soumission des rebelles. — C'était beaucoup pour deux cent mille écus, et même pour trois cent mille, si Pallavicini dit vrai en donnant ce dernier chiffre, quoique les correspondances [1] ne parlent que de deux cents.

Sur ces entrefaites, les ambassadeurs français arrivèrent. Louis de Saint-Gelais, sieur de Lansac, chef de l'ambassade, avait pour collègues Arnaud du Ferrier, président au parlement de Paris, et Guy du Faur de Pibrac, du parlement de Toulouse. Ce dernier, chargé de la harangue, s'en tira en homme d'esprit. On eût dit, à l'entendre, que les embarras passés et présents lui étaient également inconnus. Il arrivait comme dans une assemblée sans antécédents, ni bons ni mauvais, sans divisions d'aucun genre, sans autres inspirations que celles qu'allait lui fournir l'amour de la religion et de l'Église. « C'est un grand mal que de vouloir tout chan-

[1] Citées par Élie Dupin.

ger ; c'est un grand mal aussi que de vouloir tout conserver, en dépit du temps et des hommes. Il y a eu des conciles peu libres ; il y en a même eu de complétement asservis, témoin celui qui se termina il y a dix ans, et auquel plusieurs d'entre vous ont eu le désagrément d'assister ; mais vous, qui êtes un concile tout nouveau, entièrement libre, assuré de la protection et du concours de tous les princes, qui vous soupçonnerait de ne pas écouter en tout la voix de votre conscience, de recevoir d'autre part que du Ciel les inspirations que vous nous présenterez comme celles du Saint-Esprit ? » — Telle était la substance et le ton de sa harangue. Ce n'était qu'une longue et grave satire du concile, du pape, de tout ce qu'on avait fait, de tout ce qu'on était en train de faire.

Il s'agissait de répondre, et la réponse devait être donnée, selon l'usage, dans la plus prochaine session. Quelques évêques voulaient une réplique forte et vive. Les Espagnols et leur ambassadeur, qui ne cessaient de demander qu'on déclarât la continuation, disaient que c'était la seule réponse à faire ; mais, sauf ce point, ils étaient bien près de penser tout ce que Pibrac avait dit. D'autres faisaient observer, non sans raison, que si l'on se mettait à relever quelques-uns de ses sarcasmes, il faudrait les relever tous, ce qui mènerait bien plus loin que ne le permettaient la politique et la prudence. Pibrac, d'ailleurs, avant de livrer son discours, l'avait extrêmement adouci ; on était censé n'avoir entendu que ce qu'on avait reçu par écrit. On répondit donc, le plus généralement qu'on put : « Que le concile n'avait jamais douté des bonnes dispositions du roi de France ; qu'il n'y avait, par conséquent, aucune raison pour prendre

en mauvaise part les observations présentées en son nom ; enfin, que le concile entendait effectivement être libre et rester libre, de quelque côté que vinssent les tentatives pour l'asservir. » — Ce dernier trait n'était pas trop mal imaginé pour faire entendre que, à défaut du pape, assez de gens ne visaient guère moins que lui à l'asservissement de l'assemblée. Les princes qui criaient le plus contre l'influence du pape étaient ceux qui avaient le plus d'envie d'y substituer la leur ; on trouvait mauvais que le Saint-Esprit vînt de Rome, et l'on faisait en même temps des efforts inouïs pour l'envoyer de Madrid, de Paris, de Vienne, d'Augsbourg. Le concile n'aurait pu secouer le joug d'un maître sans tomber sous le joug d'un autre.

Au milieu de ces tiraillements en tout sens, la session du 4 juin ne put être que la répétition de celle du 14 mai. Point de décrets de foi ni de discipline, mais ajournement au 16 juillet ; et même, pour ne pas avoir à tenir une troisième session nulle, on mit dans le décret que ce dernier terme, en cas qu'il dût encore être reculé, le serait par simple arrêté pris en congrégation. Trente-six évêques demandèrent qu'on insérât la promesse d'un décret sur la résidence, ce qui eût été s'engager à voter sur le droit divin ; mais la majorité ne voulut pas se lier.

XVII

Ce fut alors que les légats se décidèrent enfin à laisser venir la question de la communion sous les deux es-

pèces. Outre que les ambassadeurs français et allemands n'avaient cessé de prier qu'on s'en occupât, il n'y avait plus qu'un moyen d'échapper à la votation qu'on n'avait pas voulu promettre : c'était de détourner l'attention et les querelles sur un point assez important pour que tout le reste rentrât momentanément dans l'ombre.

Les légats rédigèrent donc un certain nombre d'articles qui embrassaient tout le sujet. C'était la marche ordinaire ; mais elle avait, dans ce cas, l'inconvénient de mettre en question beaucoup plus de choses que ne le voulaient l'empereur et le roi de France. Ce qu'ils avaient demandé, en effet, ce n'était pas une décision dogmatique sur la nature et la valeur de la communion sans vin, mais l'autorisation purement disciplinaire d'accorder le vin aux peuples qui le réclameraient. Ce dernier point étant le seul sur lequel l'Église pût céder, il n'y avait nul besoin d'en aborder d'autres, au moins pour le moment.

Et non-seulement la question n'était pas assez restreinte, mais elle était mal posée. Le premier article était celui-ci : « Tout chrétien est-il obligé, de droit divin, de communier sous les deux espèces ? » Or, c'était déjà un détour. Les protestants ne disaient pas, nous l'avons vu, que le vin fût absolument nécessaire ; ils demandaient pourquoi et de quel droit l'Église l'avait ôté au peuple, surtout après le lui avoir accordé pendant des siècles. « Reçoit-on, était-il dit dans un autre article, quelque chose de moins sous une espèce que sous deux ? » Nouveau détour. Il ne s'agissait pas de savoir si Jésus-Christ aurait pu simplifier la Cène et n'y employer que du pain, mais si, une fois qu'il a trouvé bon

d'y employer pain et vin, on peut obliger les fidèles à se contenter de l'un des d'eux.

Il est vrai qu'à ces deux questions s'en joignait une autre, plus conforme à ce qu'on avait demandé. « Les raisons que l'Église a eues pour ôter la coupe aux laïques lui interdisent-elles de l'accorder jamais à qui que ce soit ? » Ces mots laissaient entrevoir la possibilité d'une concession ; mais comme les deux premiers points ne pouvaient manquer d'être décidés dans un sens tout catholique, il était évident qu'une concession disciplinaire, précédée de deux condamnations dogmatiques, ne ramènerait pas un protestant, et ne pouvait en aucune façon satisfaire les princes qui se flattaient de les ramener.

Aussi les ambassadeurs de l'empereur, qui depuis quelques temps s'étaient montrés plus traitables, afin d'obtenir qu'on abordât ce sujet, cessèrent tout à coup de se contraindre. Le lendemain même du jour où les questions avaient été posées, ils demandèrent une audience aux légats, et c'était pour leur présenter un plan de réformation plus complet, plus hardi, que tout ce qui avait encore été proposé. Ils demandaient :

Que le pape se réformât, lui et sa cour ;

Que tous les évêques, sans exception, fussent obligés de résider ;

Que la pluralité des bénéfices fût définitivement abolie ;

Que tous les ordres monastiques fussent réformés, selon l'esprit de leur première institution ;

Qu'on retranchât du bréviaire et des missels tout ce qui n'était pas tiré de l'Écriture sainte ;

Qu'un certain nombre de prières, sinon toutes, se fissent en langue vulgaire ;

Que le mariage des prêtres fût permis, au moins chez quelques nations ;

Que les revenus des bénéfices sans charge d'âmes fussent consacrés à augmenter le salaire des curés inférieurs ;

Que l'excommunication fût réservée pour un certain nombre de grands péchés et de grands scandales ;

Que les lois ecclésiastiques ne fussent plus regardées comme égales aux lois divines ;

Et bien d'autres choses encore. Enfin, pour verser un peu de baume sur tant de blessures, le vingtième et dernier article demandait qu'on s'abstînt de toute question inutile ou trop délicate, en particulier de celle du droit divin. Faible concession, au fond, car il aurait suffi que le concile accordât deux ou trois des points ci-dessus pour que l'autorité papale fut profondément entamée, plus peut-être que par cette vaine déclaration de principes sur l'essence des droits épiscopaux.

La position n'avait encore jamais été aussi critique ; les légats n'étaient plus à Trente que comme des soldats jetés dans un poste intenable, qu'il ne s'agit plus de garder, mais d'abandonner le plus vite et le moins honteusement qu'on pourra. A leurs ennuis du côté des ambassadeurs et de l'assemblée se joignait, depuis quelque temps, celui d'avoir sans cesse à se justifier auprès du pape. Aigri par ses échecs, Pie IV ne pouvait comprendre pourquoi il en allait autrement que sous ses prédécesseurs, toujours maîtres de l'assemblée, et dirigeant non-seulement les votes, mais les délibérations. Il s'en prenait à ses légats. Armés d'un droit de plus, celui de proposer eux-mêmes tous les sujets à traiter, pourquoi avaient-ils laissé reprendre cette malheureuse question

du droit divin? Simonetta en rejetait la faute sur le cardinal de Mantoue. Celui-ci, quoique partisan du droit divin, avait fait de son mieux pour que la question ne fût pas reprise ; mais, quant à s'y opposer d'autorité, il n'avait pas cru pouvoir le faire. User, dès l'ouverture du concile, du droit plus que douteux que conférait aux légats la clause du premier décret, *proponentibus legatis*, c'eût été provoquer une explication, après laquelle il aurait été évident que la majorité n'avait nullement entendu leur conférer ce droit. Le cardinal de Mantoue offrait sa démission ; le pape n'osait l'accepter, car c'eût été l'aveu public de son mécontentement et de ses craintes. D'ailleurs, par qui le remplacer? Il était généralement aimé. Lui seul pouvait espérer de maintenir quelque unité et quelque harmonie dans le concile.

A la lecture des vingt articles, l'imminence du danger rapprocha les présidents ; ils ne purent plus songer qu'au salut commun. Les ambassadeurs reçurent pour réponse que la question de la coupe suffirait probablement pour occuper l'assemblée jusqu'à la prochaine session. Mais c'était tout au plus un mois de gagné, et, ensuite, comment écarter les vingt articles? Les légats écrivirent donc au pape une lettre désespérée, où ils lui déclaraient qu'ils étaient à bout d'expédients, et qu'il n'y avait plus de salut que dans la rupture du concile.

XVIII

Le pape y songeait. A défaut de voix dans l'assem-

blée, il était en train de se procurer sept mille hommes de bonnes troupes, et il ne parlait de rien moins que de se mettre à la tête de sa confédération européenne contre les protestants. Croyait-il à la réussite de ce projet ? C'est peu probable ; il connaissait trop bien la position de tous les princes. Il n'y avait, en effet, que le roi d'Espagne et lui qui fussent en état de s'unir ouvertement pour l'extermination de l'hérésie. Tous les autres avaient des ménagements à garder ; plusieurs, eussent-ils été libres, n'auraient pas voulu du pape pour chef, et Philippe II lui-même, si ardent à offrir son bras au clergé de France, n'avait pas plus envie qu'un autre d'être le soldat de Pie IV. Peuples et rois s'habituaient tous les jours davantage à séparer dans leur esprit la papauté de l'Eglise, les intérêts de la religion des intérêts de Rome ; peuples et rois se montraient tous les jours plus disposés à se passer du pape. L'opposition des prélats espagnols, si éloignés, en même temps, de tout soupçon d'hérésie, si ardents contre les hérétiques, si profondément dévoués aux croyances romaines, contribuait plus que quoi que ce fût à ouvrir les yeux et à détacher les cœurs.

Comment se renoua la chaîne ? Comment, du moins, des intérêts si divers purent-ils se remettre à marcher parallèlement ? — C'est un problème que nous retrouvons à chaque pas dans l'histoire de l'Église romaine. Étudions-le un moment, non d'une manière générale et abstraite, mais dans les faits qui allaient, à cette époque, en amener encore une fois la solution. L'occasion ne saurait être meilleure.

D'abord, la faiblesse même du pape allait être, bien malgré lui, une des causes de sa force. Supposez-le en

état de mettre sur pied, non pas sept mille hommes, mais cent mille. Il peut se passer des princes ; il peut déclarer la guerre à qui bon lui semble ; il peut dire ouvertement qu'il ne veut pas le concile ; il peut, enfin, non pas seulement demander, mais exiger qu'on s'unisse pour extirper l'hérésie. Le voilà au rang des grandes puissances ; mais aussi le voilà soumis, comme elles, à toutes les chances des armes ; comme elles, il joue le tout pour le tout. Bref, il peut dédaigner les moyens obliques et marcher droit à ses fins ; mais il peut tomber et périr avant d'y être arrivé.

Plus faible, il est patient ; et les patients, en politique, sont les vrais habiles et les vrais forts. Comme ce n'est pas avec sept ou huit mille hommes qu'il ira demander raison à l'empereur ou au roi de France, il prend nécessairement le parti de dissimuler leurs outrages. Dans l'intimité, il les appellera hérétiques, il les excommuniera de pensée et d'intention, il se plaindra amèrement des vingt articles, il maudira cet insolent comte de Lansac qui a dit que le Saint-Esprit arrivait à Trente dans la valise du courrier, et qui, tout récemment, dans un grand repas, devant des évêques, a osé s'écrier qu'on finirait bien par chasser l'idole de Rome ; — mais, en public et dans ses relations diplomatiques, s'il n'a plus l'éclat d'une idole, il en a l'impassibilité. C'est en dévorant les affronts qu'il ôte aux princes l'envie de lui en faire de nouveaux, ou de persister dans ceux qu'ils lui ont faits.

A côté de cette faiblesse temporelle qui nous apparaît ainsi, dans les grandes crises, comme un des remparts de la papauté, Rome avait sa force morale, son lent mais irrésistible ascendant sur les déterminations des princes.

Sa force morale, disons-nous; quant à sa force religieuse, si nous ne la mettons ici ni en première ni en seconde ligne, c'est à dessein, et nous pensons que l'histoire nous y autorise pleinement. Le pape, au fond, n'a jamais été considéré par les princes comme le chef indispensable de l'unité catholique; le clergé même, lorsque ses intérêts ou ceux des princes l'ont mis momentanément en désaccord avec le Saint-Siége, n'a point paru effrayé à l'idée de ne plus avoir un chef suprême. Sans sortir du concile, n'en avons-nous pas la preuve? Les évêques allemands, français, espagnols, plusieurs même des italiens, ont-ils l'air de gens convaincus qu'on ne saurait se passer du Saint-Siége? Philippe II était aussi pape dans son royaume que Henri VIII l'avait jamais été dans le sien. Plus on approfondira l'histoire des papes, plus on se convaincra que leur autorité hiérarchique n'était, en soi, qu'un des moindres éléments de leur influence, même sur les peuples, car c'était par les ordres religieux, bien plus que par les évêques, que la papauté rattachait à soi les populations. L'indispensable nécessité du Saint-Siége, l'illégitimité *absolue* de tout ce qui n'en découle pas, sont, comme l'infaillibilité, des idées modernes. Lors du concile, ce n'étaient encore que des faits; nous avons eu et nous aurons encore mieux, en racontant les débats qui eurent lieu sur le sacrement de l'Ordre, la preuve que le droit n'était pas admis.

Ainsi, ce que nous avons appelé la force morale des papes, c'était le poids qu'ils avaient à mettre dans la balance quand l'équilibre européen se rompait ou menaçait de se rompre. Le pape, en lui-même, était peu de chose, mais il pouvait beaucoup pour ses amis. Les

princes ne l'aimaient pas ; mais il n'y en avait aucun qui, en regard des autres, ne désirât être bien avec lui. L'amitié de la cour de Rome était donc, en quelque sorte, constamment à l'enchère. De temps en temps, voilà un des enchérisseurs qui s'impatiente, qui s'emporte, qui même ne s'en tient pas aux menaces, témoin le sac de Rome en 1527 ; mais bientôt l'orage s'apaise ; le pape, faute de pouvoir se venger, pardonne, et les choses reprennent leur cours accoutumé.

Enfin, Rome était un marché que les princes avaient intérêt à laisser ouvert, un temple dont il ne pouvait leur convenir de chasser les vendeurs. Il y avait une foule de choses qu'ils n'auraient osé prendre eux-mêmes ni se faire donner par leurs évêques, et que l'on pouvait toujours demander au pape, soit pour de l'argent, soit en échange de telle ou telle autre concession. On a loué la cour de Rome d'avoir mieux aimé perdre l'Angleterre que de consentir au divorce de Henri VIII. Quand ce serait exact, — et nous avons montré ailleurs que cela ne l'est point, — si Rome a condamné ce divorce, combien n'en avait-elle pas permis ou prononcé d'autres, tout aussi peu fondés en raison et en morale ? Innocent III lui-même, après toutes ses rigueurs contre Philippe-Auguste, légitima, par un bref solennel, les enfants issus de ce mariage qu'il avait condamné comme adultère et comme nul. On parle des usurpations que Rome a empêchées ; combien n'en a-t-elle pas autorisé, ordonné ? Et les serments ! Qui en aurait dispensé, une fois qu'il n'y aurait plus eu de pape ? Quand Régulus repartit pour Carthage, il repoussa avec indignation le pontife qui lui offrait de le délier de sa promesse ; mais le pontife des chrétiens avait habitué les princes à moins

de scrupule. En 1215, Innocent III fait décréter, au concile de Latran, que « les serments contraires à l'intérêt de l'Église e aux préceptes des saints Pères, ne sont pas des serments, mais des parjures. » Armés, par conséquent, du pouvoir de les annuler, les papes s'en tiendront-ils au moins aux termes de ce décret? Non. Leur droit devient absolu; tous les serments rentrent dans leur domaine. Les princes les plus déloyaux peuvent tout demander, tout espérer d'obtenir; souvent même, et cette histoire nous en a fourni plus d'un exemple, c'est Rome qui va au devant, qui conseille le parjure, qui en offre l'absolution avant même qu'il soit commis.

Mais peut-être ne sont-ce là que des faits tout individuels de mauvaise foi ou de faiblesse? — Non. Quoi que fissent les papes, ils étaient toujours en deçà de ce que leurs docteurs leur accordaient hautement le droit de faire, et de ce que leurs propres lois, devenues lois de l'Église, avaient établi en leur faveur. Écoutez Bellarmin : « Si le pape tombait dans une erreur telle qu'il en vînt à commander les vices et à interdire les vertus, l'Église, à moins de pécher contre la conscience, serait obligée de croire que les vices sont bons et que les vertus sont mauvaises [1]. » Écoutez Grégoire IX [2] : « De rien, le pape peut faire quelque chose. Il peut rendre valide une sentence qui est nulle, parce que, dans les choses qu'il veut, sa volonté tient lieu de raison. Il peut dispenser du droit; il peut faire que l'injustice devienne justice. » — N'est-il pas clair, dès lors, que tous les princes, dussent-ils quelquefois s'en trouver mal, avaient

[1] *Du pontife romain*, liv. IV, ch. v.
[2] Décrétales, liv. I, 7.

intérêt à entretenir au service de leurs passions un tel homme, ou, pour mieux dire, un tel Dieu?

Il n'était pas rare, enfin, qu'ils eussent besoin du pape contre le clergé lui-même. Lui seul pouvait arrêter efficacement les prétentions contraires à l'autorité royale et à la paix intérieure des États; lui seul pouvait accorder le droit de lever quelques impôts sur ces opulents biens d'église, éternels objets de la convoitise des princes. Il en était de lui, sous ce rapport, comme de ces usuriers qu'on maudit tout bas, qu'on méprise souvent tout haut, mais qu'on ne voudrait pas chasser, parce qu'on n'est jamais sûr de ne plus avoir besoin d'eux.

Les hérétiques mêmes ont pu avoir besoin du pape, et n'ont pas toujours été repoussés; il suffisait que Rome, de son côté, eût aussi besoin de leurs services. N'avons-nous pas entendu Grégoire XVI prêcher aux évêques de Pologne la soumission au joug de la Russie? C'était en 1832. Menacé, d'un côté, par l'occupation autrichienne, de l'autre par l'occupation française, il avait secrètement accepté l'offre d'une armée russe prête à le protéger contre les uns et les autres; le bref aux évêques de Pologne était, comme on l'a su depuis, le payement fixé par la Russie. Il fut donc publié, ce bref, et, pendant plusieurs jours, l'Europe ne pouvait y croire, tant il lui semblait inouï qu'un pape eût traité de la sorte une nation catholique et opprimée. On pouvait douter, en effet, si cet écrit venait de Saint-Pétersbourg ou de Rome. Dès les premières lignes, l'empereur est le souverain légitime, le seul souverain de la Pologne. De nation, il n'y en a plus; les défenseurs de la nationalité sont *des prophètes de mensonge*, dont *la méchanceté, la perfidie*, doivent enfin être mises dans tout leur jour.

Et ainsi de suite. Pour conclusion, soumission absolue; toute résistance serait un crime. Ce n'est pas tout. Jusque-là, le journal officiel des États romains avait sensiblement incliné vers la Pologne; une fois la cause perdue et le bref publié, les Polonais rebelles ne furent plus que des brigands. On aime à croire que le cœur du pape en saignait, en a saigné jusqu'aux derniers jours de sa vie; mais plus on voudra l'excuser en disant qu'il lui en coûtait de tenir ce langage, plus nous serons autorisés à dire qu'il n'est rien qu'on ne puisse acheter à Rome. Si la papauté a quelquefois pris, quand son intérêt l'exigeait, la défense des peuples contre les rois, quel roi nous citera-t-on qui, en se maintenant bien avec elle, ne l'ait pas trouvée toujours prête à venir en aide à son despotisme et à le sanctionner au nom du ciel?

XIX

Armé de toutes les ressources de cette position unique dans les annales du monde, Pie IV avait donc raison de ne pas s'effrayer outre mesure des orages qui s'amoncelaient à Trente. Il savait combien de vents divers pouvaient encore souffler avant que la tempête vînt décidément éclater sur Rome.

L'accord entre les princes, — il voyait bien que c'était un accord factice, et qu'en peu de jours il se dissoudrait.

L'accord entre les évêques, — il lui restait plus d'un moyen de le rompre. Plusieurs étaient déjà tout trem-

blants de leur hardiesse; une trentaine de ceux qui avaient voté pour le droit divin s'étaient empressés de lui écrire, comme pour leur demander pardon d'avoir suivi leur conscience; il pouvait déjà entrevoir qu'il se féliciterait un jour d'avoir eu autant d'adversaires, vu que c'étaient autant de gens intéressés à racheter leur faute à force de docilité. Quant à ceux des légats qui avaient paru se croire libres de n'être pas purement ses agents, il n'avait eu qu'à froncer le sourcil pour leur ôter toute velléité d'indépendance. Après avoir quelque temps hésité s'il ne leur donnerait pas deux ou trois nouveaux collègues plus dévoués et plus sûrs, il s'arrêta à l'idée d'avoir au concile un agent secret dont l'activité s'exerçât sur les présidents comme sur les membres, et par lequel il fût tenu au courant des moindres détails. Ce parti pris, il n'eût pas à chercher longtemps. L'évêque de Vintimille, Visconti, était éminemment propre à ces fonctions. Ancien diplomate, homme d'esprit, dévoué de tout temps à la cause pontificale, son zèle n'avait pas même besoin d'être excité par la perspective du cardinalat, qu'on eut pourtant soin de lui promettre; mais comme il allait avoir affaire à des gens moins zélés et moins désintéressés que lui, ses pouvoirs confidentiels étaient presque sans bornes.

Bientôt, sans qu'il eût officiellement cessé d'être un simple membre du concile, il s'en trouva le centre et l'âme. Tous les évêques qui avaient soutenu la cause du pape, ou, seulement, ne s'y étaient pas montrés trop contraires, — il achevait de les lier par des remercîments et des promesses; trois évêques espagnols, qui n'avaient pas toujours fait cause commune avec leurs compatriotes, étaient particulièrement les objets de ses

attentions. Ceux qui auraient le plus hardiment résisté à des injonctions ou à des menaces venues directement de Rome, — on les voyait s'amollir peu à peu sous cette surveillance de tous les jours et de tous les instants, car Visconti, sans afficher ses pouvoirs, ne les avait pas cachés. Les plus ardents y réfléchissaient à deux fois avant de lâcher une parole qui pût les perdre auprès du pape, et l'on en revenait à se dire qu'après tout il y aurait toujours plus à gagner avec lui qu'avec les rois. Grâce à la question des deux espèces, qui paraissait absorber tout le temps de l'assemblée, ces changements s'opéraient peu à peu, dans l'ombre, et n'en étaient que plus sûrs. Le mois de juin se passa en partie à écouter les avis des théologiens. La querelle n'étant pas encore engagée entre les évêques, aucune excitation nouvelle ne combattait l'effet des insinuations de Visconti. Et Visconti d'admirer les progrès de son œuvre; et les légats de l'appeler leur sauveur; et le pape de le combler journellement d'éloges; et le concile de rentrer peu à peu sous la main du pape..... Et celui qui, à Rome, recevait la correspondance de Visconti, celui de qui Visconti lui-même prenait ses ordres pour ce vaste travail de corruption et d'intrigues, — Rome l'a mis sur ses autels. C'était le neveu du pape; c'était celui qui devait s'appeler un jour saint Charles Borromée. Mais Dieu n'a pas permis qu'une fois l'œuvre accomplie, Rome en détruisît ou en cachât les honteux matériaux. Nous les avons, ces lettres [1]; et tout ce que nous savons de plus étrange ou de plus scandaleux sur les vingt derniers

[1] Elles ont été publiées à Amsterdam par un prêtre français, Aymon, devenu protestant après un long séjour à Rome.

mois et sur la clôture du concile, — c'est là qu'on l'a trouvé.

XX

Unanimes à déclarer, avec le concile de Constance, que le vin, dans la Cène, n'est pas nécessaire aux laïques, les théologiens étaient assez loin de s'entendre, soit sur les motifs dogmatiques, soit sur les motifs disciplinaires de cette suppression.

Et d'abord, quant aux motifs dogmatiques, les uns soutenaient qu'elle est ordonnée dans l'Écriture ; les autres, qu'elle n'y est que permise. — Pour nous, nous avons déjà dit, entre autres observations, qu'un homme étranger à ce débat ne l'y trouverait pas mieux permise qu'ordonnée, et ne se douterait pas qu'on ait pu songer ni à l'ordonner, ni, sauf impossibilité de faire autrement, à la permettre. Après avoir lu, dans l'institution de la Cène : « Buvez-en tous, » il n'irait pas chercher si Jésus-Christ ou ses apôtres, dans des discours où il n'en était pas spécialement question, ont quelquefois omis de faire mention du vin ; il comprendrait que, lorsqu'il s'agit d'exécuter une loi et qu'on en a quelque part le texte entier, il ne faut pas aller la prendre là où elle n'est que rappelée et partiellement citée. Il est vrai qu'un des théologiens du concile, le Portugais d'Andrada, discutant le texte même, trouva moyen d'y apercevoir une distinction entre les laïques et les prêtres. « Au commencement de l'acte rapporté par les évangélistes, disait-il, les apôtres ne sont encore que

des laïques ; aussi Jésus-Christ ne leur donne-t-il que le pain. Mais une fois qu'il leur a dit : *Faites ceci en mémoire de moi*, les voilà prêtres, puisqu'ils ont reçu, par ces paroles, le droit de célébrer la messe. Alors ils reçoivent le vin. » — Explication qui n'est pas seulement absurde, mais encore contraire à l'usage même de l'Église romaine, puisque le prêtre officiant participe seul au vin, et qu'un prêtre, communiant de la main d'un autre, ne reçoit rien de plus que les laïques.

Dans le décret, on se tira d'affaire au moyen d'un tour assez adroit. « Celui qui a dit : *Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous*, — c'est aussi celui qui a dit : *Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.* Celui qui a dit : *Si quelqu'un mange ma chair et boit mon sang, il demeure en moi et moi en lui*, — c'est aussi celui qui a dit : *Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair...* » — Ce qui prouve assez bien ce que l'on ne contestait pas, savoir que les deux espèces ne sont pas rigoureusement et matériellement nécessaires, mais nullement que l'Église ait eu le droit d'en ôter une, de la refuser à ceux mêmes qui la demandent.

On s'en tint donc, dans cette première partie du décret, à établir que Jésus-Christ n'a pas représenté les deux espèces comme absolument nécessaires. On n'osa affirmer qu'il existât aucun motif dogmatique pour maintenir le retranchement en question.

Quant aux motifs disciplinaires, nous en avons déjà indiqué un : relever, par un privilége unique et divin, l'ambitieuse grandeur du sacerdoce. Ce motif, c'était le plus grand, le premier, et, à vrai dire le seul ; hors de là, on n'a jamais pu alléguer que des misères. Pourtant,

dans le décret, on ne pouvait en parler. Les protestants n'étaient pas seuls à murmurer de toutes ces barrières si audacieusement élevées entre le peuple et le clergé; c'était déjà la plus ébranlée de toutes, et, la relever sous cette forme, c'eût été exciter toute l'Europe à lui porter les derniers coups. Il fallait donc chercher ailleurs, notamment dans les inconvénients, vrais ou supposés, de la pratique contraire, de quoi donner au retranchement de la coupe une ombre de nécessité. Jusqu'à Luther, on s'était parfois amusé à peindre ce que serait une multitude grossière se ruant vers des coupes pleines de vin; depuis Luther, depuis qu'on pouvait voir en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, des communions de trois mille personnes, sans qu'une seule s'oubliât jusqu'à faire plus que tremper ses lèvres dans la coupe commune, — force était bien de renoncer à cette vieille fable d'ivrognerie et de scandale, dont certains curés, dit-on, savent encore tirer parti dans leurs prônes, mais qu'on n'aurait garde de répéter ailleurs que devant les simples. C'était donc dans les plus petits détails qu'on allait chercher des raisons. Quelque respectueusement que les fidèles prennent la coupe, ou seulement la touchent de leurs lèvres, comment parer à l'horrible inconvénient de laisser tomber une goutte du sang du Christ, peut-être même de renverser la coupe? Et si cette goutte venait à tomber sur la main profane d'un laïque? si elle restait suspendue aux poils de sa barbe, aux fourrures de son habit? Toutes ces raisons, et bien d'autres, furent gravement alléguées en plein concile. Il en résultait clairement, au dire des orateurs, qu'on avait bien fait d'ôter la coupe; mais ce qui en résultait encore mieux, c'était, — ou que les chrétiens des pre-

miers siècles étaient peu scrupuleux en fait de sacriléges, puisqu'ils s'exposaient, de gaieté de cœur, à en tant commettre, — ou que ce vin était pour eux du vin, très-sacré, sans doute, vu sa signification, mais non pas tel qu'il y eût le moindre mal à en répandre et à en profaner involontairement une goutte. Aussi, quoique le concile eût décidé de faire, non seulement des canons, mais des chapitres de doctrine, ce qui permettait toute espèce de développements, on jugea plus prudent de n'entrer dans aucun détail, et de déclarer simplement que l'Église avait été mue « par des motifs graves et justes[1]. »

XXI

On avait aussi beaucoup appuyé, dans les délibérations, sur le danger d'amener le peuple à croire qu'il y eût une communion plus complète sous deux espèces que sous une, idée contraire à l'enseignement de l'Église, surtout depuis le concile de Constance, où avait été décrétée la présence pleine et entière du Sauveur sous chacune des espèces.

Cette dernière opinion faisait le sujet d'un chapitre. Personne n'y contredisait ; mais, pour peu qu'on s'y enfonçât, à combien d'objections n'allait-on pas se heurter ! Combien on fut prudent aussi d'omettre toute explication, tout argument ! « Quoique Notre-Seigneur, le jour de la dernière Cène, ait institué et transmis à ses Apô-

[1] Gravibus et justis causis adducta...

tres ce sacrement sous deux espèces, il faut cependant reconnaître que Jésus-Christ tout entier et qu'un vrai sacrement est reçu sous chacune d'elles [1]. » Voilà tout. *Il faut reconnaître.* De raisons, point. Et nous sommes toujours, ne l'oublions pas, dans un chapitre de doctrine, c'est-à-dire dans un de ceux où, quand le concile a des raisons à donner, il les donne.

Il se sentait donc devant une de ces difficultés qui grandissent sous l'examen, et dont le fond s'éloigne à mesure que l'œil s'y plonge. Multipliées par cette nouvelle surcharge, toutes les objections à diriger contre la présence réelle forment un ensemble si menaçant, qu'il n'est pas donné à tout le monde de l'envisager sans effroi. Voilà un prêtre en train de dire la messe. Vous le voyez porter l'hostie à sa bouche, et l'on vous dit : « C'est le corps de Jésus-Christ. Il est tout entier sous ce pain. » Quelques instants après, le prêtre boit. « C'est le sang de Jésus-Christ, ajoute-t-on; c'est son corps aussi, son corps tout entier. » — Deux fois tout entier? — Oui. — Le prêtre l'a donc mangé deux fois? — Non. Il n'a rien mangé ni bu de plus que ces fidèles à qui il ne donne que l'hostie. — Mais c'est spirituellement, sans doute, qu'il n'a rien mangé ni bu de plus qu'eux? — Spirituellement et matériellement. Ces deux corps étaient le même. Ces mille, ces deux mille corps que vous lui avez vu distribuer, c'était aussi le même, toujours le même, et toujours tout entier, entier sous chaque espèce, entier sous chaque fraction d'espèce, car

[1] Quamvis Redemptor noster... in supremâ illâ cœnâ, hoc sacramentum in duabus speciebus instituerit et apostolis tradiderit, tamen fatendum esse, etiam sub alterâ tantum specie totum atque integrum Christum, verumque sacramentum sumi.

tel est aussi l'enseignement de l'Église, bien que le concile ait mieux aimé ne pas le dire. Cette nouvelle absurdité n'a pas même le mérite d'être calquée, comme la présence réelle, sur les mots de l'institution; ils lui sont positivement contraires. « Ceci est mon corps, dit le Christ, *qui est rompu* pour vous. » Si ce corps, dans l'Eucharistie, est toujours tout entier, que fait-on de ces derniers mots? Nous avouons qu'on ne pouvait guère, avec la présence réelle, s'y arrêter. Si l'hostie est le corps du Christ, ce serait chose horrible que de se dire qu'on le brise, qu'on le dépèce, qu'on le mange membre après membre. Pour échapper à cette hideuse conséquence, il fallait bien qu'on le déclarât toujours entier. Ainsi qu'un incrédule se mette à piler une hostie consacrée, et le Sauveur sera présent autant de fois qu'il y aura de grains dans cette poussière blanche. Sans aller jusque là, faites autant de suppositions que vous voudrez : si elles ne sont toutes fausses, elles sont nécessairement toutes vraies. Une hostie tombe et se partage. Vous n'aviez qu'un corps du Sauveur : vous en ramassez deux. — L'Église vous prescrit d'avaler l'hostie entière. Elle se trouve sous vos dents, et, sans le vouloir, vous la partagez. On ne vous a donné qu'un corps ; vous en avalez deux. — On a un vase plein d'hosties. Il y en a vingt ; vingt corps du Christ. Ce vase reçoit un léger choc ; quelques hosties se cassent... Voilà que le corps n'y est plus vingt fois, mais trente. Encore un choc, et il y sera quarante fois ; encore... — Assez, assez ! Le cœur vous saigne de trouver, grâce aux docteurs de Rome, une si sacrilége ressemblance entre la Cène du Christ et les tours d'un escamoteur. « Les pasteurs, dit le Catéchisme Romain, doivent être très-réservés à

expliquer comment le corps de Jésus-Christ est tout entier sous la moindre partie des espèces. » Ah ! oui, qu'ils soient très-réservés à l'expliquer, qu'ils le soient surtout à y penser, car s'ils allaient se mettre à en tirer les conséquences, ils en seraient bien vite à ne plus pouvoir y croire.

Un autre écueil qu'il n'est pas aisé d'éviter et autour duquel les théologiens se débattirent longtemps, c'est la question s'il y a plus de grâces à recevoir sous deux espèces que sous une. D'un côté, il est bien difficile de soutenir que deux choses d'égale valeur ne renferment ensemble rien de plus que chacune en particulier ; de l'autre, le prêtre serait mal venu à avouer qu'il y ait des grâces dont il vous frustre sciemment, des moyens de salut qu'il vous refuse, lui, chargé de votre salut. Pour couper court, on proposait de dire simplement que celui qui communie, n'importe de quelle manière, reçoit Jésus-Christ, source de toutes les grâces ; mais il restait toujours à décider si cette source est plus ou moins féconde selon que la Cène a été prise sous une espèce ou sous deux. Là, on s'abstint ; quelques évêques demanderent en vain qu'on s'expliquât mieux. Il fut voté que la communion par le pain ne prive le fidèle « d'aucune grâce nécessaire au salut. » On reconnaissait donc qu'on le privait de quelque chose ; on outrepassait, par conséquent, non seulement les droits naturels et légitimes de l'Église, qui ne sauraient aller jusqu'à refuser au peuple une quelconque des grâces offertes par la religion, mais même ceux qu'on s'était arrogés, dans un précédent chapitre, lorsqu'on avait dit que l'Église peut changer *ce qui n'atteint pas la sub-*

[1] Salvâ illorum substantiâ.

stance des sacrements[1]. Si le retranchement de la coupe nous prive d'une grâce quelconque, même non indispensable, non nécessaire au salut, — la substance du sacrement ne peut plus être considérée comme intacte, puisque l'effet n'en est plus rigoureusement le même.

XXII

Satisfaits de cette unanimité, à laquelle on n'était pourtant arrivé qu'en laissant le plus difficile dans l'ombre, les légats paraissaient de plus en plus disposés à céder dans l'affaire de la coupe. Le dogme était en sûreté; la discipline pouvait se montrer accommodante. C'était maintenant de l'assemblée que l'opposition allait venir.

Le pape avait deviné juste en prévoyant que les évêques ne resteraient pas longtemps unis. L'événement lui prouva qu'il avait bien fait de s'en remettre à leurs antipathies naturelles, et qu'en leur résistant en face il n'aurait réussi qu'à les maintenir d'accord.

Aux premiers mots sur la concession de la coupe, les Espagnols se récrièrent comme à l'ouïe d'une proposition non-seulement intempestive, mais absurde. Tous ces décrets qui venaient d'être faits précisément pour la faciliter en sauvant le dogme, — ils s'en emparaient, eux, pour la combattre; et leurs raisons, dans ce point de vue, ne manquaient pas de justesse. « Est-il logique, disaient-ils, qu'au moment même où nous avons proclamé la présence réelle sous chaque espèce, nous accordions ce qu'ont demandé ceux qui n'y croient pas? Le

commun des fidèles regardera au fait, non aux mots. Ils ne comprendront pas qu'un acte ajouté à la Cène puisse n'y ajouter rien ; ils concluront qu'on ne leur a jusqu'ici donné que la moitié du sacrement. » Puis, entraînés dans des considérations que le parti papal osait à peine indiquer : « La suppression du calice, disaient-ils, passe pour être une loi de l'Église, non une loi de Dieu. Soit. On peut la révoquer sans toucher à rien d'essentiel. Soit encore. Mais il y a bien d'autres choses qui ne sont pas des lois de Dieu, et sur lesquelles, pourtant, vous ne pourriez céder sans entamer profondément l'Église. Le célibat des prêtres, le culte des images, l'invocation des saints, voilà aussi des choses établies, non par Jésus-Christ, mais par elle. Le calice accordé, quelle raison y aura-t-il pour refuser la réforme du reste? »

Aucune, en effet ; mais il y avait du courage et de la franchise à avouer aussi ouvertement combien tout cela tient à peu de chose. Il est vrai que ce peu de chose était beaucoup aux yeux des évêques espagnols. Personne ne croyait plus qu'eux à la toute-puissance de l'Église, et c'était surtout pour cela qu'ils croyaient beaucoup moins que d'autres à celle du Saint-Siége. Ils renouvelaient, à toutes les sessions, leur ancienne demande d'ajouter aux titres du concile celui de *Représentant l'Église universelle*, et le fameux *Proponentibus legatis* leur inspirait des réclamations toujours plus vives.

Quoique ce ne fût évidemment pas pour faire leur cour au pape qu'ils étaient ainsi venus en aide aux désirs secrets du parti papal, qui ne se prêtait que par force à la concession du calice, il n'en fallut pas davantage pour les raccommoder un peu avec les Italiens. Pour la première fois, l'assemblée se trouva moins libérale que les

légats ; une forte majorité se dessina contre la concession. En Allemagne, on disait que ce résultat était prévu, et que jamais le pape n'eût laissé présenter l'article s'il n'eût été sûr du rejet.

Ce n'était pourtant pas un cas où il pût lui suffire d'avoir numériquement la majorité. Aux ambassadeurs de France et d'Empire, toujours unis pour solliciter le calice, venait de se joindre l'ambassadeur de Bavière, Baumgartner, homme éloquent, actif, presque luthérien par ses principes et tout à fait luthérien par sa hardiesse. Dès sa première audience (27 juin), il avait demandé la concession, et cela, non comme une faveur ni comme une chose que l'on pût encore refuser, mais comme l'objet d'un vœu tellement universel qu'il y aurait imprudence et folie à ne pas le satisfaire. Les autres ambassadeurs étaient alors revenus à la charge ; ceux de l'empereur, d'abord, dans un mémoire sur l'accusation d'hérésie, que quelques prélats ne leur avaient pas épargnée ; puis, ceux du roi de France, dans un écrit où la question du calice était reprise en détail, avec beaucoup de force et de clarté, non sans des hardiesses dignes du discours de Pibrac. « Au lieu de montrer tant de zèle pour des commandements humains, disaient-ils, que n'en montre-t-on un peu plus pour les lois divines, et ne met-on sérieusement la main à une vraie réformation des abus ! » — Aussi : « Ces gens veulent absolument se faire luthériens avec la permission du concile, » disait le docteur Foriero.

Au lieu de déterminer les légats à proposer la concession, ces instances achevèrent de les faire changer d'avis. Ils virent clairement qu'une fois ce point obtenu, on ne s'en tiendrait pas là ; Lansac, un peu trop franc pour traiter avec des Italiens, ne leur laissait, à cet égard,

aucun doute. Mais comme ils ne pouvaient ni retirer tout à coup leur promesse, ni prétexter ouvertement le vœu de la majorité après en avoir si peu tenu compte en d'autres occasions, ils dirent aux ambassadeurs que la session était trop proche, qu'ils ne pouvaient, avec si peu de jours devant eux, s'engager à modifier l'opinion de l'assemblée, que le plus sûr, par conséquent, était de renvoyer ce point à une autre session. Les ambassadeurs demandèrent qu'on renvoyât plutôt la session de quelques jours, mais ils ne purent l'obtenir. Cependant, la rédaction des décrets fut tellement laborieuse, que les légats purent craindre plus d'une fois qu'on ne fût pas prêt au 16 juillet, jour fixé. Le 15 au soir, on délibérait encore. On leva même la séance avant de s'être définitivement entendus.

Le lendemain, en effet, comme on venait d'entrer dans la cathédrale et que la messe allait commencer, les évêques furent extrêmement surpris d'apprendre que les légats allaient leur proposer une nouvelle rédaction du premier chapitre. On sut alors que deux des théologiens du pape, Salmeron et Torrès, après avoir déjà précédemment soutenu, mais sans succès, que l'on devait déclarer applicable aux prêtres seuls le commandement de communier sous les deux espèces, étaient revenus à la charge auprès des cardinaux Hosius et Madrucci, l'un légat, l'autre évêque de Trente ; que, par eux, ils avaient gagné les légats, et que leur opinion allait passer, sauf approbation, dans le décret qu'on avait cru arrêté la veille. « Quoique cette nouvelle rédaction, dit Pallavicini [1], fût bien accueillie par un grand nombre, la majorité s'y re-

[1] Liv. XVII, ch. XI.

fusa, surtout l'évêque de Modène et l'archevêque de Grenade. Celui-ci, qui connaissait très-bien saint Thomas, envoya chercher en toute hâte la Somme de cet auteur, et y trouva le passage où le saint docteur étend les paroles de Jésus-Christ dans la Cène aux laïques mêmes, puisqu'il s'en sert pour prouver que tous les fidèles sont obligés de recevoir l'Eucharistie. » Là-dessus, grande discussion, et la rédaction nouvelle fut retirée.

Ce point est donc resté indécis; et à l'appui de ce que nous disions plus haut qu'il y en avait bien d'autres dont l'omission pouvait sembler étrange, nous n'aurions qu'à transcrire ce que Pallavicini rapporte des objections de ces deux mêmes théologiens contre tous les chapitres du décret. Dans le premier, comme nous venons de le voir, ils s'étaient plaints qu'on évitât de dire si Jésus-Christ, dans la Cène, a entendu s'adresser aux prêtres seuls. Ils voulaient, de plus, qu'avant de prendre au chapitre sixième de saint Jean les six passages cités pour établir la communion sous une espèce, on commençât par déclarer que c'est de la communion sacramentelle qu'il est question dans ce chapitre, non de la communion spirituelle, comme l'avaient pensé beaucoup de docteurs et comme l'enseignaient les protestants. Plus loin, ils trouvaient l'autorité de l'Église, en fait de modifications aux sacrements, beaucoup trop faiblement établie par les paroles de saint Paul : « Que l'homme nous regarde comme les ministres du Christ, et comme les dispensateurs des mystères de Dieu. » Plus loin, enfin, dans l'article où il est question de la non-nécessité de l'Eucharistie pour les jeunes enfants, ce n'était pas la démontrer, selon eux, que de dire que les enfants, ayant reçu la grâce par le baptême et ne pouvant l'avoir perdue,

n'avaient pas besoin de la recevoir de nouveau. On pourra répondre, disaient-ils, qu'il ne saurait leur être inutile de la fortifier. — Et ils concluaient que tous ces articles avaient grand besoin d'être revus. Qu'obtinrent-ils? L'insertion d'une incertitude de plus. On avait mis d'abord, en rapportant le passage ci-dessus de saint Paul : « Comme saint Paul l'a clairement témoigné dans ces mots. » Après leurs observations sur l'insuffisance de ce passage, on n'osa plus s'aventurer jusque-là, et on mit : « Comme saint Paul *paraît* l'avoir témoigné clairement[1]. » C'était incontestablement plus sage, et le décret,en somme, est moins éloigné du vrai qu'il ne l'eût été en devenant plus positif; mais enfin, sans nous arrêter à approuver ou à combattre ce que les deux théologiens voulaient y mettre, tenons-nous-en à noter avec eux ce qui n'y est pas, ce qui aurait dû y être, puisqu'on se donnait l'air de traiter à fond la matière.

XXIII

Ces obscurités et ces lacunes allaient cependant trouver au dehors des juges plus disposés que jamais à les relever, et à en tirer, contre la prétendue inspiration du concile, toutes les conséquences défavorables que ses tâtonnements nous ont paru provoquer. L'assemblée de Trente n'avait encore jamais excité en Europe, sauf peut-être lors de la première ouverture, autantde cu-

[1] Non obscurè visus est innuisse. — Ce *clairement* et ce *paraît*, dans une même phrase, sont curieux; c'est le doute et l'affirmation côte à côte.

riosité et d'intérêt. Il y avait près de deux cents évêques, On commençait, dans les pays catholiques, à la considérer comme un concile général. Quoique ce fût encore une fiction, vu que plusieurs pays n'y étaient pas ou presque pas représentés, cette fiction commençait à être justifiée par l'élévation du chiffre total. L'attention de l'Europe avait donc crû en proportion ; quatre sessions tenues pour la forme [1] avaient aussi contribué à diriger d'avance les regards sur ce qu'on ferait enfin dans la cinquième. C'est une particularité curieuse du concile de Trente que, sur vingt-cinq sessions, il y en ait eu *quatorze* où on ne fit rien.

Attendus dans de telles dispositions, les décrets de la vingt-et-unième, qui venait d'avoir lieu, ne pouvaient manquer de paraître assez mesquins. Que renfermaient-ils, en effet ? Neuf articles disciplinaires [2], dont quelques-uns, nous l'avons déjà reconnu, étaient sages, mais qui ne portaient que sur des détails, et ne répondaient nullement aux vœux que nous avons vus surgir de tous les points de l'Europe ; quatre articles de dogme, plus importants, mais dans lesquels on ne faisait guère que répéter les décisions bien connues de Constance et de Florence. Au lieu de compléter et d'éclaircir ces anciens enseignements qui ne suffisaient plus, depuis la Réformation, pour guider les docteurs dans la polémique anti-protestante, on semblait n'avoir eu en vue que de les reproduire le plus vaguement possible. Les protestants disaient, ce que nous démontre assez l'histoire des débats, qu'on avait été bref faute d'oser être plus long ; les catholiques, qui ne pouvaient admettre ou laisser voir

[1] 18 janvier, 26 février, 14 mai, 4 juin 1562.

[2] Ceux qui avaient été préparés pour la dix-neuvième session.

qu'ils admettaient un semblable motif, se plaignaient cependant, et, en quelques pays, tout haut, d'être condamnés, de par le concile, à ignorer tant de choses. Nos précédentes observations, en effet, pourraient fournir trois ou quatre questions fort simples auxquelles un prêtre, interrogé par le fidèle à qui il va donner la communion, ne peut, s'il veut s'en tenir au décret, absolument pas répondre. Est-ce de droit divin que le prêtre seul prend les deux espèces? Est-ce de la Cène qu'il est question au sixième chapitre de saint Jean? De quoi le fidèle est-il privé ou n'est-il pas privé par le retranchement de la coupe? — A tout cela, si le prêtre ne veut répondre qu'à coup sûr, il faut qu'il se taise, puisque le concile s'est tû.

Il y avait enfin, dans la forme du décret, des inconséquences qu'on ne manqua pas de relever.

Ainsi, dans le second canon, anathème à qui prétendra que l'Église n'ait pas eu de justes motifs pour ne donner que le pain aux laïques. Or, l'anathème n'étant d'usage que dans les questions de foi et de droit divin, on ne pouvait régulièrement le mettre dans un article où l'on parlait « de justes motifs, » c'est-à-dire où la question était prise au point de vue du droit humain. Si on avait commencé par déclarer, comme le voulait Salméron, que le retranchement de la coupe a été ordonné de Dieu, alors, mais alors seulement, il y aurait eu lieu à anathème.

Même remarque sur l'article où il est dit que la Cène n'est pas nécessaire aux enfants. L'idée, selon nous, est juste; mais comme l'Église a longtemps enseigné ou toléré l'idée contraire, il n'y avait évidemment pas lieu non plus à appliquer l'anathème. On a trouvé neuf pas-

sages d'Augustin où il se déclare pour l'usage de donner la Cène aux enfants; il y en a même deux où il compare la nécessité de l'Eucharistie à celle du Baptême, s'appuyant, qui plus est, sur une lettre du pape Innocent I[er]. Si cela ne prouve pas qu'il regardât comme un dogme l'obligation de communier à tout âge, cela prouve, du moins, qu'il était loin d'anathématiser ceux qui l'envisageaient ainsi.

Quant aux décrets disciplinaires, on ne pouvait rien en dire au dehors qui n'eût été dit au dedans. Outre leur insuffisance en général, on remarquait le retour à l'ancien subterfuge de donner aux évêques, pour maintenir intacts les droits du pape, le titre de délégués du Saint-Siége; et en même temps qu'on leur accordait ainsi, comme par faveur, des droits qui n'auraient jamais dû leur être enlevés, on leur en donnait un autre, manifestement usurpé sur l'autorité civile, celui d'imposer des subsides pour l'entretien des églises trop pauvres en biens fonds ou en autres revenus. « Nous voyons bien, écrivait Lansac le 19 juillet, que ces gens-là ne veulent entendre à chose qui préjudicie au profit et autorité de la cour de Rome; et davantage le pape se trouve tant maître de ce concile, y ayant la pluspart des voix à sa dévotion, que beaucoup de ses pensionnaires, quelque chose que les ambassadeurs de l'empereur et nous leur ayons remonstrée, ils n'en font que ce qu'il leur plaît. »

XXIV

On en eut bientôt la preuve la plus frappante.

Quoiqu'un décret spécial eût maintenu la concession

du calice parmi les points à examiner au plus tôt, on remarqua qu'il n'en était pas parlé dans le programme de la session suivante.

D'un autre côté, le roi d'Espagne venait d'écrire à ses évêques, selon toute apparence à la sollicitation du pape, qu'ils laissassent tomber la question de la résidence. Il les louait de leur zèle dans l'affaire du droit divin, mais en les exhortant à s'abstenir de toute nouvelle tentative pour faire rendre un décret dans leur sens, et, en particulier, de toute protestation contre ce qui serait fait.

Une fois assuré de la neutralité du roi d'Espagne, Pie IV commença à travailler assez ouvertement à se faire renvoyer toute la question de la résidence, et non-seulement celle-là, mais encore celle du calice. En envoyant aux légats l'ordre de tourner désormais tous leurs efforts dans ce sens, il les autorisait à donner aux ambassadeurs, ainsi qu'aux évêques indépendants, l'assurance d'une réforme prochaine et sérieuse dans toute l'organisation de sa cour; compensation cent fois promise, cent fois éludée, dont la promesse ne pouvait plus séduire que des hommes déjà séduits.

En attendant, le programme avait été accepté. Il s'agissait de considérer l'Eucharistie, non plus comme sacrement, mais comme sacrifice. C'était donc, en d'autres termes, la question de la Messe, avec ses préliminaires, ses accessoires, ses conséquences. Les treize points proposés étaient ceux qui avaient été préparés sous Jules III, peu avant la seconde dissolution du concile.

On se hasardait donc, après cinq sessions, à accepter l'héritage des seize sessions antérieures. Celle qui venait d'avoir lieu n'avait servi que d'acheminement. On

y avait parlé de la communion sous les deux espèces, mais sans dire que le concile eût encore rien enseigné sur la communion. On avait décrété que le corps de Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce, mais sans rappeler aucunement le décret de 1551 sur la Transsubstantiation. Même en reprenant les treize articles préparés depuis dix ans, on allait éviter encore de jeter un pont trop visible entre les deux conciles. Ce ne fut que dans la session suivante, presque un an après, qu'on reprit ouvertement l'ancien ordre et que la continuation fut franchement décidée,—si on peut appeler franchise ce qui ne vient qu'après une si longue, si persévérante, si imperturbable dissimulation.

XXV

Nos précédentes remarques sur la Cène nous dispensent d'entrer dans de longs détails sur les erreurs pratiques dont l'Église romaine l'a entourée dans la Messe. Bornons-nous aux points principaux.

La communion, selon nous, c'est la commémoration du sacrifice de Jésus-Christ.

La Messe, selon l'Église romaine, c'est ce sacrifice même, renouvelé, reproduit, par un acte mystérieux de la puissance de Dieu et de la bonté du Sauveur, autant de fois qu'un prêtre prononce sur une hostie les paroles sacramentelles. L'hostie consacrée n'est pas seulement le corps de Jésus-Christ : c'est Jésus-Christ sur la croix, Jésus-Christ mourant pour nous.

Parmi les objections que cette doctrine soulève, il en est plusieurs auxquelles on ne répond d'ordinaire, comme pour la Transsubstantiation, qu'en disant que c'est un mystère et qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu. Ici donc, comme pour la présence réelle, distinguons avec soin ce qui est contraire à la raison de ce qui lui est simplement supérieur. Quelque fortes que soient les invraisemblances, laissons-les ; ne prenons que les impossibilités.

Or, parmi les difficultés de cette dernière espèce, il en est une dont nous ne voyons pas qu'on ait jusqu'ici beaucoup parlé, bien qu'elle se lie, ce nous semble, à l'essence même du sujet.

La Messe, dites-vous, est le renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ; elle en a toute la signification, toute la valeur. Vous n'allez cependant pas jusqu'à dire qu'elle renferme aussi, pour le Sauveur, le renouvellement des souffrances du calvaire; il vous semblerait absurde, impie, de condamner à des tortures indéfiniment renaissantes celui qui parlait de sa mort comme de son retour dans une paix et dans un bonheur sans fin.

Eh bien, cette restriction qu'il vous faut admettre,— c'est déjà une large brèche au système que vous espérez rendre par là moins choquant. Dans l'Écriture, dans les Pères, dans tous les auteurs chrétiens, partout, les souffrances du Sauveur nous sont données comme un des éléments essentiels de son sacrifice. L'Église a toujours condamné comme une hérésie l'opinion que, vu sa nature divine, Jésus-Christ n'a pas réellement souffert sur la croix ; on comprenait que ce serait ébranler par la base toute la théorie de la rédemption. Le Catéchisme Romain, habitué à outrer tout, même la vérité, va jusqu'à dire que « la complexion particulière du corps de

Jésus-Christ, formé par le Saint-Esprit, et par conséquent plus parfait, plus délicat que ne le sont les corps des autres hommes, le rendait plus sensible à tous ces tourments. » Le Catéchisme n'en sait rien, et aurait beaucoup mieux fait de se taire ; mais enfin, rien ne saurait prouver mieux l'importance que l'on attache aux souffrances du Christ, en vue du but qu'il se proposait en souffrant.

Cela posé, en quel sens la Messe est-elle donc la reproduction du sacrifice accompli sur le Calvaire ? Entre un sacrifice dans lequel la victime ne souffre pas, et un sacrifice dont la valeur a tenu plus ou moins aux souffrances de la victime, peut-il y avoir parité ? Parité dans les résultats, à la bonne heure ; Dieu, dans sa grâce, est bien libre d'accorder la même efficace à l'un qu'à l'autre. Mais du moment que le Christ, sur l'autel, ne souffre pas, il n'est plus, en tant que victime, le même que sur la croix. Il manque donc à la Messe une des parties fondamentales du sacrifice qu'elle est supposée reproduire. Dès lors, pour cette partie au moins, elle n'en est que l'image, mais non la reproduction.

Le sera-t-elle davantage dans les autres parties ? — Quand nous consentirions à oublier tout ce que nous avons dit contre la transsubstantiation, nous ne pourrions pas ne pas lire, dans l'institution même de la Cène : « Faites ceci *en mémoire* de moi, » expression singulièrement impropre s'il ne s'agissait pas d'un mémorial, et que les apôtres n'ont nulle part expliquée, que nous sachions, de manière à nous montrer qu'ils l'entendissent autrement. Nous nous rappellerions encore que, selon saint Paul, « nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps du Christ, *faite une seule*

fois [1]. » Qui se figurera un docteur croyant à la Messe, au renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ, et disant, sans explication, sans restriction, sans un seul mot pour prévenir l'erreur qu'il va risquer d'enseigner, que l'oblation a été faite *une fois?* Et où la trouvons-nous, cette assertion de saint Paul? Précisément à la fin d'un morceau où il est question de sacrifices, où l'ancienne alliance, avec ses sacrifices de tous les jours, est mise en regard de la nouvelle. « L'ancienne loi, n'étant que l'ombre des biens qui devaient venir..... ne peut, par ses victimes offertes sans interruption tous les ans, mettre dans un état de perfection... Autrement, on aurait cessé de les offrir.... Mais Christ, entrant dans le monde, dit : Tu n'as plus voulu de victime ni d'offrande, mais tu m'as donné un corps.... » Et enfin, pour conclusion : « Nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps du Christ, *faite une seule fois.* » L'opposition est donc aussi claire, aussi formelle que possible. Là, des sacrifices tous les ans, tous les jours, parce qu'ils ne sauraient rendre parfaits ceux qui les offrent, et qu'ainsi c'est toujours à recommencer; ici, un sacrifice unique, parce qu'il est suffisant pour sanctifier à jamais ceux qui en accepteront l'efficace. Poursuivez : « Au lieu donc que tout sacrificateur se présente chaque jour pour faire le service divin et offre plusieurs fois les mêmes victimes, qui ne peuvent jamais ôter les péchés, — celui-ci, ayant offert une seule victime pour les péchés, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu. » Et ailleurs [2], enfin : « Christ ne s'offre pas lui-même plusieurs fois. »

[1] Ép. aux Hébr. x, 10.
[2] Ép. aux Hébr. ix, 25.

Ce dernier mot, — qui le croirait? — quoique le sens en soit si clairement déterminé par tant de passages analogues, on a osé s'en emparer à l'appui de la Messe. On a dit qu'en effet Jésus-Christ ne s'offre pas plusieurs fois *lui-même*, mais que ce mot suppose qu'il a donné à d'autres le droit et la charge de l'offrir.

Nous sommes las, en vérité, de revenir si souvent à la même argumentation ; mais comment ne pas se sentir ici pressé de dire, plus fortement que jamais, aux ignorants, aux savants, aux grands, aux petits, à quiconque est ou croit être catholique :

« Voyons ! La main sur la conscience, répondez. Quand vous seriez seul au monde et que vous trouveriez la Bible ; quand vous la liriez cent fois, mille fois ; quand vous vivriez cent ans et que ces cent ans seraient consacrés à l'étudier, — arriveriez-vous à la Messe ? Et quand même, par impossible, prenant *ceci est mon corps* à la lettre, vous arriveriez à l'idée de la transsubstantiation, iriez-vous jusqu'à celle d'un renouvellement journalier du sacrifice ? »

Et qu'on ne dise pas qu'en proposant cette épreuve, nous transportons la question sur notre terrain, celui de l'examen individuel et libre. Nous pourrions répondre d'abord que le concile lui-même, sur ce point, a fait appel à l'examen, puisque, comme nous le verrons bientôt, il a consacré un long chapitre à l'exposition des preuves scripturaires de la Messe. Mais ce que nous demandons, pour le moment, ce n'est pas que le catholique se mette à interpréter de son chef tel ou tel passage, ni, encore moins, qu'il se bâtisse un système pour le substituer à celui de son Église ; c'est simplement qu'il se demande s'il aurait trouvé, lui, dans la



Bible, ce que son Église lui enseigne au sujet de la Messe, s'il croit que d'autres l'y auraient trouvé mieux que lui, et, cela posé, s'il peut sérieusement accorder à cette Église le droit de mettre à la base du dogme et au centre du culte une chose qu'il n'aurait pas même entrevue, — où ? Dans le livre que tous les chrétiens reconnaissent pour la première et la plus pure des sources de la vérité. Ah ! prêtres ! prêtres ! il nous est bien difficile de croire que vous ne vous les adressiez jamais, ces questions-là ; il nous l'est encore plus de comprendre qu'elles ne vous arrachent pas quelques aveux. « Quoi ! ce droit effrayant, terrible, d'offrir tous les jours sur l'autel une pareille victime, ce privilége qui, si je ne le tiens pas bien réellement de Dieu, ne serait plus qu'une usurpation sacrilége, un abominable mensonge, — voilà l'Écriture qui ne le mentionne pas une seule fois ; voilà le concile de Trente, mon souverain docteur et maître, qui est réduit à le fonder sur des figures de l'Ancien-Testament, sur quelques mots du Nouveau, sur d'imperceptibles détails noyés au milieu de ces larges pages inspirées, où il y aurait eu tant de place pour en parler. Un droit tout humain, un simple héritage, par exemple, serais-je bien tranquille si je ne le possédais qu'en vertu de titres et d'arguments de ce genre ? On aurait beau me dire que le testateur a nommé des gens pour interpréter ses volontés, et que ces gens m'adjugent l'héritage. Si je ne trouvais dans son testament aucune mention positive de mon droit, si cet acte, surtout, était par hasard un écrit de trois ou quatre cents pages, plein de détails sur une foule de choses beaucoup moins importantes, — non ! je ne pourrais m'empêcher d'avoir des scrupules, et de ré-

voquer en doute, quoique à mon désavantage, ou les lumières ou l'impartialité du tribunal. »

Ce raisonnement si simple, comment se fait-il donc qu'il y ait si peu de prêtres qui le fassent, si peu, du moins, qui aient le courage et la franchise d'en tirer quelques conséquences? Peut-être l'exorbitance même du privilége en question contribue-t-elle à l'abriter contre les attaques de la raison et de la conscience. Plus l'abîme est profond, moins on a de peine à fermer les yeux et à s'interdire de le sonder. Puis, ce Sauveur qui descend du ciel à la voix d'un homme, ce Dieu qui s'immole pour les pécheurs entre les mains d'un pécheur, — c'est une chose trop grande, trop extraordinaire, pour que l'imagination s'y livre à demi. Ou on n'y croit pas du tout, ou on y croit de toute son âme. « A Rome, dit Luther [1], je courus comme un fou à travers toutes les églises. Je regrettais presque que mon père et ma mère fussent encore en vie, tant j'aurais aimé les tirer du purgatoire par les messes que je disais tous les jours! » L'immolation du Sauveur dans la Messe a été chantée par maint poëte qui n'y croyait pas plus que nous; elle a fourni d'éloquentes tirades à maint orateur, à maint écrivain, qui ne se donnait, partout ailleurs, ni pour catholique, ni même pour chrétien, et qui aurait rougi de paraître croire à tel ou tel dogme, cent fois mieux prouvé en raison mais moins saisissant, moins étourdissant. Comment s'étonner que le prêtre, homme façonné à croire et intéressé à croire, s'étourdisse, lui aussi, sur un dogme auquel les incrédules eux-mêmes se sont quelquefois laissé prendre?

[1] Lettre à Jean de Sternberg.

XXVI

Si ce poétique sommeil avait été jusque-là celui des membres du concile, ce dut être pour eux un fâcheux réveil que d'entendre les théologiens chargés d'élaborer la question. Quelque persuadés que les prélats pussent être que la tradition suffit pour fonder un dogme, il y en avait sûrement plus d'un qui ne s'attendait pas à trouver l'Écriture aussi rebelle et les docteurs aussi embarrassés. De tous leurs arguments prétendus scripturaires, il n'y en avait aucun qui ne revînt, en définitive, à l'aveu que la Messe n'est pas dans la Bible. Plus vous aurez couru, dans une grave question, après de petites preuves indirectes, mieux vos adversaires pourront dire que les grandes, les directes, les véritables, vous manquent.

Or, le décret sur la Messe n'apporte que quatre preuves. Sont-elles petites ou grandes? directes ou indirectes? — Qu'on en juge.

I. Jésus-Christ, dit saint Paul, est prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Melchisédech (Genèse, XIV) offrit du pain et du vin. Donc le sacerdoce de Jésus-Christ, et, par suite, le sacerdoce chrétien en général, s'exerce par un sacrifice offert sous les espèces du pain et du vin.

II. L'agneau pascal était un sacrifice. Puisqu'il figurait l'Eucharistie, l'Eucharistie est un sacrifice aussi.

III. Dieu, par la bouche de Malachie, a dit qu'un jour on offrirait partout à son nom une oblation pure.

La Cène, qui a lieu en effet partout, est donc une oblation.

IV. Saint Paul dit (Corinth., x) que ceux qui ont participé à la table des démons ne peuvent participer à celle du Seigneur. Or, la table des démons, dans ce passage, ce sont les autels des faux dieux. La table du Seigneur est donc aussi un autel, et tout autel suppose un sacrifice. Donc l'Eucharistie en est un.

Et voilà, catholiques, voilà ce que votre Église, ce que trois cents évêques ou docteurs, ce que le concile de Trente, enfin, a pu trouver dans la Bible à l'appui de la Messe; voilà les seules pierres dont il ait réussi, après un mois de travail, à bâtir l'autel où, selon lui, le Christ est immolé! Trois passages figuratifs de l'Ancien-Testament, et un mot — car on ne saurait appeler cela un passage — un mot du Nouveau! Ces pauvres détails qui, supposé que la Messe fût formellement enseignée ailleurs, pourraient tout au plus être donnés comme s'y rapportant, — voilà le concile qui les donne comme suffisants pour l'établir, et qui, puisqu'il n'en cite pas d'autres, avoue par là que ce sont les meilleurs qu'il ait trouvés. « S'appuyer de tels passages, dit Dumoulin, c'est se chauffer à la lune. » Encore a-t-il fallu, pour que le trait de Melchisédech eût l'air de signifier quelque chose, altérer le récit de la Genèse. Le texte hébreu et la version des Septante disent : « Il présenta du pain et du vin; *or,* il était sacrificateur du Très-Haut. » Ainsi, le texte ne dit point que ce fût comme sacrificateur ni en vue d'un sacrifice qu'il fit apporter ce pain et ce vin. C'est la Vulgate qui, au lieu de *or,* a mis *car;* falsification manifeste, qu'avoue le cardinal Cajetan. « Ce qui est mis dans la Vulgate, dit-il, comme

le motif de l'offrande, *car* il était n'est pas dans l'hébreu comme motif, mais comme incident séparé [1]. »

Si ces passages ne portaient leur réfutation avec eux, nous n'aurions, pour les réfuter, qu'à transcrire les objections auxquelles ils furent en butte au sein même du concile. Aucune de ces citations, en effet, ne passa sans avoir été combattue; aucune, ce qui est encore plus significatif, sans que ses défenseurs avouassent qu'elle ne suffisait pas pour établir la Messe, et que, sans la tradition, on ne pourrait affirmer qu'elle l'établît; aucune, en un mot, après laquelle on n'eût pu répéter notre objection fondamentale : Avouer qu'une chose aussi importante que la Messe n'est pas clairement et formellement dans la Bible, c'est avouer qu'elle n'y est pas du tout.

XXVII

Il y avait d'ailleurs un point qui touchait au fond même de la doctrine, et sur lequel on ne s'entendait pas mieux que sur le choix des passages à citer pour établir la Messe en général.

Jésus-Christ, en instituant la Cène, s'est-il offert lui-même en sacrifice, ou n'a-t-il fait qu'annoncer le sacrifice de la croix ?

Cette dernière alternative, seule admissible, selon

[1] Quod in vulgatâ editione subditur ut causa oblationis, *erat enim*, in hebræo non habetur ut causa, sed ut separata clausula. »

nous, soulève, au point de vue catholique, une insurmontable difficulté.

C'est la seule admissible, disons-nous. Supposez, en effet, qu'après avoir institué la Cène, Jésus-Christ eût refusé de souffrir et de mourir ; quelle valeur eût conservée la Cène ? Aucune. Elle n'en avait donc aucune, si ce n'est celle que devait lui donner le grand acte du lendemain.

Cela étant, la difficulté saute aux yeux. Si le Sauveur, dans la Cène, n'a fait qu'annoncer son sacrifice, la Cène n'était donc pas un sacrifice, et la Messe, reproduction de la Cène, n'en est pas un non plus.

Il n'y aurait donc, ce semble, qu'à se jeter dans la première alternative ; et pourtant, là aussi, inextricable embarras. Si le Sauveur s'est offert dans la Cène même, s'il y a eu, le jeudi, un réel et vrai sacrifice, la rédemption s'est accomplie *avant* le sacrifice de la croix, ce qui est contraire à tous les enseignements et de l'Écriture et de l'Église. Le concile eût frémi au simple énoncé de cette idée, dont il s'était cependant fort approché en décrétant la transsubstantiation.

Le seul moyen d'échapper aux ennuis d'une votation disputée, ainsi qu'à l'inconvénient d'étaler en guise de preuves ce qu'on sentait bien n'être que de chétives présomptions, — c'était de renoncer à rédiger des chapitres de doctrine. Malgré tout ce qui avait été dit précédemment, et dans l'assemblée et surtout ailleurs, contre cette étrange manière de sortir d'embarras, plus d'un prélat y inclinait. On avait eu tort, disaient-ils, d'habituer les hérétiques à demander des raisons, au lieu de ne recevoir que des décrets. Qu'avait-on gagné, dans l'ancien concile, à rédiger, avant de passer

aux canons, des chapitres si détaillés, si soignés? On avait facilité les attaques et multiplié les points à défendre. « Dans le cas actuel, il pourrait arriver que, soit manque de temps, soit qu'on ne pût trouver dans l'Écriture des textes assez clairs, assez précis, les objections des novateurs demeurassent sans réplique [1]. » — « Sommes-nous, disaient-ils enfin, des avocats ou des juges? » — Des juges, assurément; mais il n'aurait pas fallu attendre, pour le rappeler si haut, précisément le jour où on était le plus embarrassé de juger.

Ces mêmes prélats donnaient à entendre qu'il importait de finir au plus tôt, non-seulement les travaux de cette session, mais le concile. D'autres répondaient qu'il ne s'agissait pas de terminer promptement, mais de bien terminer, et que, quant à renoncer aux chapitres de doctrine après un mois de délibérations dans l'intention avouée de les faire, ce serait se couvrir de ridicule et de honte. Quelques-uns des plus libres allaient jusqu'à dire qu'on ne demandait apparemment pas mieux que de déconsidérer le concile, pour n'avoir pas à observer les décrets disciplinaires qu'on avait votés à contre-cœur.

Et ce n'était pas la première fois que ce reproche était adressé au parti papal. Les évêques italiens ne s'étaient sûrement pas dit : « Déconsidérons le concile. » Ils tenaient autant que les autres, et plus que les autres, à en maintenir l'autorité morale aussi longtemps qu'il serait sous la main du pape; mais on voyait assez que, dès qu'ils auraient à opter entre les deux pouvoirs, leur choix ne serait pas douteux, et ce n'était pas les calom-

[1] L'évêque de Chiozza. Pallav. l. XVIII, ch. I.

nier que de penser qu'ils seraient alors peu scrupuleux sur les moyens d'humilier l'assemblée. Nous pensons, quant à nous, que tous les partis pouvaient se renvoyer ce reproche. Nul n'admettait l'autorité infaillible du concile qu'à condition qu'il ne heurtât pas telles ou telles idées ; nul n'était prêt d'avance à se soumettre, et nous avons vu combien il fallait parfois peu de chose pour amener des protestations, des menaces de séparation et de guerre.

XXVIII

Ce fut évidemment dans cet esprit que les évêques espagnols, malgré la lettre de leur roi et au plus fort de ces embarras théologiques, reprirent encore une fois la question de la résidence et du droit divin.

Ils commencèrent par écrire à Philippe II une lettre où ils s'excusaient de ne pas continuer à lui obéir sur ce point. « D'ailleurs, disaient-ils, ce n'était pas un ordre que le roi leur avait envoyé. Sa Majesté les avait invités à ne pas poursuivre, mais en s'en remettant à leur conscience. Le moment leur semblait venu, ajoutaient-ils, de trancher enfin une question qui ne pouvait, selon eux, rester indécise, sans rendre entièrement inutiles tous les efforts tentés pour la régénération de l'Église. »

Jugeant donc que, pour le moment, il ne fallait pas songer à les ramener, les légats se tournèrent du côté de la France, et le cardinal de Ferrare, nonce auprès de Charles IX, eut ordre d'obtenir de lui une lettre

analogue à celle de Philippe II. On ne l'adresserait d'abord qu'aux ambassadeurs de France, mais elle serait de nature à être montrée aux évêques de leur nation, à mesure qu'ils arriveraient à Trente. De cette manière, à moins qu'ils ne prissent aussi sur eux d'agir contre les ordres de leur prince, ils resteraient séparés des Espagnols; et si les deux nations ne s'unissaient pas sur ce point, elles risquaient moins de s'unir sur d'autres.

Malgré ces précautions, le pape n'avait pas discontinué d'en prendre d'un autre genre. Depuis plusieurs mois, il augmentait insensiblement ses troupes; la pacifique insurrection des évêques espagnols faisait activer, à Rome, les levées d'hommes et de chevaux. Aux représentations de l'ambassadeur de France, Pie IV avait répondu que l'Angleterre et les protestants d'Allemagne parlaient de venir au secours de ceux de France, et que c'était à lui de pourvoir, le cas échéant, à la sûreté du concile. On s'aperçut encore qu'il travaillait en secret, comme jadis Clément VII, à former une confédération des princes d'Italie, ce que le roi d'Espagne, toujours tremblant pour son royaume de Naples, ne pouvait voir sans beaucoup d'inquiétude. Philippe s'empressa donc de faire dire qu'il se chargeait de la défense du concile, et que, si l'Angleterre ou l'Allemagne tentaient une invasion en France, ce serait à lui qu'on aurait affaire. Enfin, comme premier gage de ses promesses, il envoyait à ses prélats un nouvel ordre de laisser tomber la question dont la cour de Rome avait tant d'effroi.

Le pape avait hâte de profiter d'un répit qui pouvait ne durer que peu de jours; aussi ne tarda-t-on pas à

s'apercevoir, à Trente, que les légats avaient reçu l'ordre d'en finir au plus vite, et, si possible, avant l'arrivée des Français. Les ambassadeurs de France s'en étant plaints, le 10 août, dans un mémoire adressé aux légats, ceux-ci répondirent que le concile était ouvert depuis sept mois, et qu'il n'était ni bien respectueux de demander qu'on attendît encore, ni bien loyal de vouloir attaquer l'autorité de l'assemblée en cas qu'elle n'attendît pas.

Jusque-là, ils avaient raison. Les prélats français se jouaient évidemment du concile ; qu'on fût ou non désireux de les y voir, ils ne pouvaient plus dire qu'on eût rien négligé pour les y faire venir. Ils étaient donc dans leur tort ; mais le parti romain n'était pas capable d'en profiter en se tenant lui-même dans une position franche et loyale. Quand les ambassadeurs demandèrent si leurs évêques seraient attendus ou non, on les renvoya à l'assemblée ; quand ils voulurent alors s'adresser à l'assemblée, les légats déclarèrent qu'il ne devait y avoir aucune relation officielle entre les ambassadeurs et les évêques, et que les communications ne pouvaient passer que par eux, légats. Priés alors de consulter l'assemblée, ils ne consultèrent que le pape, et le pape, déjà consulté par l'ambassadeur de France à Rome, avait dit qu'il s'en rapportait aux légats. « Voilà qui est digne d'une éternelle mémoire, écrivait Lansac. Le pape renvoie l'affaire aux légats ; les légats la renvoient au concile ; le concile n'a pas la liberté d'entendre aucune proposition, et c'est ainsi qu'on trompe le roi et le monde. »

XXIX

Telle était donc l'atmosphère dans laquelle s'élaboraient les décrets sur la Messe.

Malgré les efforts de beaucoup d'évêques pour concentrer la discussion sur les points les plus clairs ou réputés les plus clairs, il n'y avait pas de séance où on ne fût ramené à la grande querelle de l'oblation du Sauveur dans la Cène. Quatre opinions s'étaient formées. Pallavicini donne avec beaucoup d'exactitude et de soin les noms de leurs principaux champions, les nuances diverses qui se dessinaient au sein de chacune, les fluctuations de la majorité, etc. Il ne paraît pas se douter qu'on puisse trouver étrange de voir le concile divisé en quinze ou vingt groupes sur une question aussi capitale, question qu'on ne pouvait ni écarter, ni résoudre, comme nous l'avons montré, sans ébranler profondément tout l'échafaudage de la Messe. Un des partisans de l'oblation réelle, le jésuite Salmeron, se donnait tant de mouvement pour avoir la majorité, que des évêques furent obligés de s'en plaindre en pleine assemblée. « Que l'on intrigue, disaient-ils, dans des questions disciplinaires, c'est fâcheux ; mais enfin, ce sont des questions humaines. Dans des questions de dogme, c'est un scandale, un sacrilége. » Etait-ce donc la première fois qu'il y avait lieu à le remarquer?

« Il fut convenu, dit Pallavicini, qu'on ne mettrait que ce qui serait au gré de tous, et qu'on ôterait ce qui pouvait déplaire à quelques-uns. Si l'on veut que les

particuliers se conformeut à ce qui est agréé par le plus grand nombre, il faut que le grand nombre condescende aux particuliers, en se relâchant *sur les petites choses.*» Toujours la même tactique. Là où l'Église ose prononcer, les plus petits détails sont importants ; il y va du salut des âmes. Là où elle est forcée de se taire, les plus grandes questions ne sont que de «*petites choses.*» Le siége de l'autorité, — petite chose. La supériorité des conciles ou du pape, — petite chose. La Cène fut-elle un vrai sacrifice ? — Petite chose, bien que ce soit, dans la dogmatique romaine, la base de ce qu'il y a de plus grand.

On tâcha donc de ne rien dire qui parût trancher la question ; on fit si bien, qu'il est absolument impossible de prononcer, d'après le décret, si l'oblation de Jésus-Christ par lui-même, la veille de sa mort, fut une oblation *propitiatoire,* c'est-à-dire un sacrifice réel, ou une sorte de dédicace, prélude au sacrifice de la croix. On tâcha cependant aussi, par des circonlocutions plus ou moins habiles, d'enseigner un peu plus que l'oblation simple, qui eût ruiné la présence réelle ; mais le mot *propitiatoire,* que demandait Salmeron et qui seul pouvait enlever toute équivoque, fut écarté. Ce mot ne vient que dans le second chapitre, où on ne parle plus de l'institution de la Messe, mais de la Messe elle-même. Autre supercherie, car si vous n'osez affirmer qu'il y ait eu propitiation, vrai sacrifice, dans la Cène, vous n'avez évidemment pas le droit de l'affirmer quant à la Messe.

Nous aurions bien envie de demander encore ce qu'il serait arrivé si un bon curé de village, entrant dans la salle du concile, eût dit : «Mes pères, que dois-je en-

seigner? L'oblation, dans la Cène, fut-elle propitiatoire, oui ou non? »

XXX

Sur ces entrefaites, on reçut des lettres de l'empereur, dans lesquelles il ne demandait rien moins que le renvoi de toutes les questions relatives à la Messe, sauf celle du calice, dont il réclamait, au contraire, une prompte et bonne solution.

Après tant de promesses, on ne pouvait plus différer. On répondit donc qu'on allait s'y mettre, mais en ajoutant, ce qui était raisonnable, qu'on ne pouvait ni ne voulait différer la publication d'aucun des articles qui seraient prêts.

Cependant les ambassadeurs de France insistaient toujours pour que la session, fixée au 17 septembre, fût reculée au moins d'un mois. Ils représentaient qu'on pourrait, en attendant, étudier diverses questions secondaires auxquelles il faudrait également arriver plus tard, et qu'ainsi la fin du concile ne serait réellement pas reculée. Mais, plus on avançait, moins on se sentait porté à accueillir leur demande. On craignait d'autoriser les Français à croire que leur présence fût nécessaire pour valider les décisions; en outre, le bruit s'était répandu qu'à peine arrivés, rompant brusquement le compromis sur lequel on avait vécu jusque-là, ils allaient remuer la question brûlante de l'infériorité du pape. Quoiqu'on ne vît aucun moyen de les en empêcher, si telle était en effet leur intention, on voulait au

moins mettre en sûreté, par la promulgation publique, tout ce qu'on avait décrété sans eux.

Le concile, dans la dernière session, s'était réservé la faculté d'avancer, s'il le jugeait convenable, le jour de la suivante. Les décrets furent prêts vers la fin d'août, quinze ou vingt jours avant l'époque fixée. On aurait donc pu tenir la session ; mais on ne pouvait songer à faire un pareil affront à ceux qui voulaient, au contraire, que le jour fût reculé. Il restait donc du temps pour discuter l'affaire du calice, si vivement rappelée par l'empereur, et comme les prélats français avaient fait dire qu'ils ne demandaient pas à être attendus pour ce point, il n'y avait plus ni motif ni prétexte d'aucune espèce pour ne pas l'aborder.

Pour la première fois donc, l'affaire fut directement proposée. Trois avis se formèrent, ou, pour mieux dire, se trouvèrent formés. L'un, refuser absolument ; l'autre, accorder, mais sous certaines conditions qui seraient fixées par le concile ; l'autre, enfin, renvoyer l'affaire au pape. Parmi les partisans de cette dernière opinion, les uns voulaient un renvoi pur et simple ; les autres, un renvoi motivé, portant que le pape pouvait accorder la chose. Les Espagnols étaient toujours pour un refus absolu. Philippe II craignait, non sans raison, que la concession du calice à ses sujets des Pays-Bas ne donnât à d'autres de ses sujets, sinon en Espagne, du moins dans la Franche-Comté et le Milanais, l'envie d'en demander autant ; il comprenait qu'une fois ce pas fait, il était peu probable qu'on ne cherchât pas à en faire d'autres.

Aussi les partisans de la concession insistaient-ils fortement sur les précautions à prendre pour que ce ne

fût pas un encouragement à d'autres demandes. Ils s'accordaient, en général, sur les cinq conditions suivantes indiquées par les légats :

I. Qu'on votât le principe, mais que l'application en fût laissée au pape, seul en position de juger à quelles nations il convenait d'en accorder le bénéfice.

II. Que le pape, pour s'éclairer, envoyât préalablement des légats ou des commissaires partout où ce vœu avait été exprimé.

III. Que le vin consacré ne sortît jamais des églises, pas même pour être porté aux malades.

IV. Que ceux à qui on accorderait le calice déclarassent ne pas le regarder comme nécessaire à la validité du sacrement.

V. Qu'ils rentrassent pleinement et sincèrement, pour tout le reste, dans l'unité de l'Église.

Conditions, en somme, qu'on ne pouvait se dispenser de poser, mais dont les deux dernières annihilaient la concession. On savait bien que, parmi les gens qui la demandaient, il n'y en avait point qui fussent assez peu protestants pour se déclarer catholiques dès qu'ils l'auraient obtenue.

Pendant plusieurs jours, dans des séances de plusieurs heures, à chaque orateur parlant dans un sens succéda presque régulièrement un orateur parlant dans l'autre. En définitive, cependant, on vit qu'il y avait majorité contre la concession. Les ambassadeurs de l'empereur, opposés jusque-là au renvoi au pape, se résignèrent alors à l'accepter, et même à le demander; battus dans le concile, ils voulaient qu'on leur ménageât au moins une porte à Rome. Forts de leur assentiment, les légats ne craignirent plus de pousser au renvoi, et

leurs agents se remirent à travailler l'assemblée pour préparer une majorité dans ce sens.

Cinq ou six jours leur paraissant nécessaires pour assurer la votation, ils proposèrent une vingtaine d'articles à régler, les uns sur un certain nombre d'abus relatifs à la Messe, les autres, sur divers points de discipline et d'administration. Quoique ces derniers fussent, en général, favorables à l'autorité épiscopale, plusieurs évêques s'en plaignirent. Ils demandaient jusques à quand on entendait renvoyer les grandes réformes, pour ne s'occuper que de celles qui seraient venues d'elles-mêmes, une fois les grandes opérées. Un d'eux fit observer, en outre, qu'il n'était pas de la dignité du concile de prendre un point ici, un point là, et de voter sur mille choses, sans qu'on pût dire pourquoi on prenait celles-là plutôt que d'autres. « L'ordre n'est-il pas tout tracé? — ajoutait-il. N'est-ce pas par le chef et par sa cour que la réforme doit commencer? Si vous voulez que les planètes reprennent leur éclat, commencez par dire au soleil de reprendre le sien. » Et l'évêque de Ségovie comparait le concile à un médecin appelé pour guérir une maladie invétérée, et qui ne voudrait employer, au lieu de vrais remèdes, que de légères frictions d'huile.

Ces *frictions,* si légères en comparaison du mal, n'étaient même pas dirigées de manière à laisser intact ce qui sortait de la compétence du concile. Les articles VIII et IX attribuaient aux évêques la haute main sur les hôpitaux, les colléges, les communautés laïques, les testaments, etc.; autorité dont ils jouissaient en effet dans quelques pays, mais qu'on leur avait toujours refusée dans d'autres, notamment en France. La surveil-

lance des évêques sur les biens des hospices avait eu souvent de bons résultats ; mais quelquefois aussi elle n'avait abouti qu'à transformer peu à peu ces biens en biens d'église, en bénéfices, et, par conséquent, à les détourner de leur destination. D'ailleurs, ce n'était pas une question de convenance, mais de droit, et le concile ne pouvait prétendre à régler seul ce qui touchait par tant de points à la législation civile et aux droits des souverains. Il y portait encore atteinte en accordant aux évêques le pouvoir d'examiner les notaires, et de leur interdire, dans certains cas, l'exercice de leurs fonctions. Enfin, ce n'était pas comme évêques, mais comme délégués du pape, qu'ils auraient à exercer plusieurs de ces nouveaux pouvoirs, ce qui allait encore contribuer à provoquer la résistance des princes. Mais il paraît que l'assemblée ne vit pas clairement la portée et les inconvénients de ces articles, car on les vota en courant et presque sans discussion. On eut à s'en repentir plus tard, car ils furent de ceux qui empêchèrent la publication du concile en France.

On y avait joint diverses règles sur les qualités intellectuelles et morales à exiger d'un prêtre pour l'élever à l'épiscopat, sur la conduite du clergé dans la vie civile, sur les conditions à remplir pour posséder légitimement un bénéfice, etc., etc. A prendre ces règles en détail, nous n'aurions guère que du bien à en dire ; mais l'opposition demandait toujours à quoi elles serviraient, où en était la sanction. Commencez donc, avait dit l'évêque d'Orense, par décréter que ces lois seront obligatoires pour le pape, et alors seulement vous aurez fait quelque chose. — Plusieurs de ces règles, en effet, et des meilleures, sont restées sur le papier jusqu'à ce

que les révolutions aient forcé Rome à s'en souvenir.

Il n'y avait non plus, en général, que de très-bonnes choses dans ce qu'on disait des abus relatifs à la Messe. On prescrivait de n'y assister qu'avec respect et en habits décents, de ne jamais la célébrer à la hâte, d'en écarter ce qui sentirait la superstition, par exemple certains calculs sur le nombre et la disposition des cierges, et, enfin, *de n'en exiger aucun salaire.* « Avant tout, dit le décret, pour ce qui regarde l'avarice, que les évêques défendent absolument toutes sortes de conditions et de pactes pour quelque récompense que ce soit, et tout ce qui se donne pour la célébration des messes nouvelles, comme aussi ces demandes d'aumônes si pressantes et si messéantes, que ce sont plutôt des exactions que des demandes, et toutes les autres choses de ce genre, qui ne sont pas éloignées de la simonie, ou, du moins, d'un gain sordide [1]. » Comment, après cela, les messes se payent encore, — c'est ce que nous ne nous chargeons pas d'expliquer. Et il est si bien reçu, en fait, qu'il n'y a aucune honte quelconque à se les faire payer, que le pape lui-même, quand il dit la messe à Saint-Pierre, reçoit publiquement quelques pièces de monnaie, destinées à figurer son salaire.

[1] In primis, quod ad avaritiam pertinet, cujusvis generis mercedum conditiones, pacta, et quidquid pro missis novis celebrandis datur, necnon importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones potiùs quam postulationes, aliaque ejusmodi quæ à simoniacâ labe, vel certè à turpi quæstu non longè absunt, omninò prohibeant.

XXXI.

Quelques mots maintenant sur les canons ajoutés, selon l'usage, aux chapitres doctrinaux.

Dans le premier, anathème à qui ne pensera pas qu'il y ait dans la Messe un sacrifice proprement et véritablement ainsi nommé. — Nous n'avons pas à revenir sur ce point.

Dans le second, anathème à qui ne croira pas qu'en disant aux Apôtres, *Faites ceci en mémoire de moi*, Jésus-Christ les ait institués prêtres, seuls aptes à dire la Messe.

Ce n'avait été là, jusqu'à ce moment, qu'une opinion ; une opinion, même, assez moderne, puisque, du temps du concile de Constance, elle commençait à peine à se faire jour. « Prenez, mangez, dit Jésus-Christ ; ceci est mon corps qui est rompu pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. » Voilà, dans leur entier, les paroles du Sauveur. *Faites ceci* ne peut être séparé de ce qui précède, de ce qui est indiqué comme *à faire ;* et ce qui est indiqué comme à faire, ce n'est pas seulement de rompre le pain, c'est aussi, c'est surtout, puisqu'il y a l'impératif, de le prendre et de le manger. Si *Faites ceci* n'est que pour les prêtres, *Prenez, mangez,* n'est aussi que pour eux ; eux seuls auraient donc le droit de communier. Ces mots se trouvent-ils au moins chez tous les évangélistes ? Non ; deux les omettent. Qui pourra croire qu'ils les eussent omis s'ils y avaient vu une chose aussi capitale que l'institution du sacerdoce ?

A ces difficultés scripturaires s'en joignait une autre, plus grave pour des catholiques. Le prêtre n'est pas seulement le ministre de la Messe ; il est aussi celui de tous les autres sacrements, en particulier de la Pénitence. Peut-on dire, par conséquent, que Jésus-Christ ait fait prêtres des hommes auxquels il ne donnait, pour le moment, que le droit de dire la Messe?

Aussi ce canon souleva-t-il, la veille de la session, une violente querelle. L'archevêque de Grenade le combattit comme contraire à l'opinion de saint Denis, de saint Maxime et de saint Chrysostôme, qui rapportent la collation du sacerdoce à ces paroles de Jésus-Christ après sa résurrection : *Recevez le Saint-Esprit.* « Les Pères, dit Pallavicini, ennuyés de tous ces discours et de l'opiniâtreté d'un homme qui contrariait le sentiment de tous les autres, s'écrièrent tous qu'il fallait s'en tenir à ce qui était décidé. » *Un homme... Tous les autres.* L'historien paraît donc affirmer que l'archevêque était seul ; et pourtant, après avoir raconté le débat qui s'ensuivit : « Le parti qui soutenait ce canon, dit-il, devint *à la fin* si nombreux, qu'à peine se trouva-t-il *trente* opposants. » Il y en avait donc eu, au commencement, plus de trente ; et il aurait pu ajouter que ces trente étaient de ceux qui avaient le plus étudié la matière, qui étaient les plus habitués à réfléchir, à voter de sang-froid, à aborder franchement les difficultés.

Dans le troisième canon, anathème à qui soutiendra que la Messe n'est qu'un sacrifice de louange et d'actions de grâces, n'est utile qu'à celui qui communie, ne doit pas être offerte pour les péchés, les peines, les satisfactions *et autres besoins.*

Ces derniers mots provoquèrent diverses observations

sur le danger d'autoriser les messes dites à tout propos et pour toutes sortes de besoins; mais l'usage en était si universel, qu'on n'aurait pu le condamner sans condamner l'Église, et sans tarir, en outre, une de ses principales sources d'influence et de revenus. Faire dire une messe pour la guérison d'un malade, le retour d'un voyageur, le succès d'une entreprise honorable ou périlleuse, c'est, si on veut, de la piété; mais comme il n'est dit nulle part que le sacrifice de Jésus-Christ ait eu pour but ou pour un de ses buts de nous valoir des grâces temporelles, on ne voit pas comment la Messe, si elle en est la reproduction, pourrait avoir un autre but que celui de ce sacrifice même, le pardon des péchés, le salut des âmes. — Vingt-cinq prélats furent de cet avis.

Dans le quatrième canon, anathème à qui dira que le sacrifice de la Messe est un blasphème contre le sacrifice de Jésus-Christ, ou y déroge. — Ce n'est pas clair; mais si on a voulu dire par là que l'immolation sur l'autel ne doit pas diminuer, aux yeux des fidèles, l'importance de l'immolation au calvaire, on a demandé l'impossible. L'oblation a été faite *une seule fois*, dit saint Paul. L'oblation se fait tous les jours, cent mille fois par jour, dit l'Église. Comment admettre que la grandeur de l'acte puisse n'en recevoir aucune atteinte?

Dans le cinquième, anathème à qui appellera imposture la célébration de messes en l'honneur des saints. — Imposture! Non; ce serait trop peu. Lorsque les habitants de Lystre, prenant saint Paul pour Mercure (Actes XIV), veulent lui offrir un sacrifice, il déchire ses vêtements, il se détourne plein d'horreur. « O hommes, s'écrie-t-il, que faites-vous? Nous sommes des

hommes comme vous ! » Supposez-le revenant sur la terre, entendant parler de renouveler *en son honneur*... Quoi? Le sacrifice de son maître, cette immolation dont il ne parlait qu'en adorant... Et dites si ce ne serait pas avec bien plus d'horreur encore qu'il s'écrierait : « O hommes, que faites-vous ! »

Dans les trois canons suivants, anathème à qui condamnera ou la liturgie de la Messe comme contenant des erreurs, ou les cérémonies de la Messe comme superstitieuses, ou l'usage des messes dans lesquelles le prêtre seul communie. — Quant à ce dernier point, si la Messe est un sacrifice, rien n'empêche, en effet, qu'un homme seul ne puisse l'offrir pour d'autres, même absents ; si elle ne l'est pas, nul n'aura l'idée de la célébrer ailleurs que dans une assemblée de gens réunis pour communier. Aussi n'est-ce pas un faible argument contre la Messe que ce fait qu'il n'y ait, dans l'histoire des premiers temps de l'Église, aucun indice quelconque de la Cène célébrée en particulier par le prêtre, ou en public sans que l'assistance y participât. Quand Châteaubriand fait dire à un de ses personnages, dans les *Martyrs,* qu'il va *célébrer le saint sacrifice pour Eudore,* c'est un des plus complets anachronismes de ce livre, qui en est plein.

Quant à cette liturgie dans laquelle il est défendu, de par le concile, d'apercevoir des erreurs, un catholique y trouverait, s'il l'osait, plus d'erreurs que nous. Formée d'anciennes prières, elle a gardé de curieuses traces du temps où on commençait à peine à entrer dans les voies qui devaient conduire à la Messe. Après la consécration, par exemple, quand le prêtre présente l'hostie à Dieu, c'est en lui disant : « Daigne jeter *sur ces choses*

un regard propice et serein, comme tu as daigné agréer les offrandes d'Abel. » Singulières paroles pour présenter à Dieu le corps immolé de son Fils!

Aussi n'était-ce point de cela qu'il s'agissait quand cette invocation fut rédigée.

Lorsque la Cène eut cessé d'être un repas en commun, l'usage s'établit d'apporter au temple et de déposer sur la table de communion une certaine quantité de pain, de vin, quelquefois même de fruits. C'était sur cette offrande, imitée, en effet, d'Abel, qu'on appelait la bénédiction de Dieu; puis, on en prélevait ce qu'il fallait pour distribuer la Cène, et le reste allait aux pauvres. Ainsi s'explique ce que la liturgie ajoute : « Nous te supplions, ô Dieu! de commander que *ces choses* soient portées par ton saint ange sur ton céleste autel. » Ainsi s'explique encore cette phrase : « C'est par Christ, ô Dieu! que tu crées, sanctifies, vivifies et bénis *tous ces biens;* » phrase inintelligible, absurde, si ce pain et ce vin sont ou vont être le corps de Jésus-Christ. Qui est-ce qui aurait eu l'idée de placer là un remercîment à Dieu sur le pain et le vin, envisagés comme nourriture de l'homme?

Tous ces passages, et plusieurs autres, ce n'est qu'à force de les voir dans le canon de la Messe qu'on est arrivé à ne pas sentir combien ils y sont mal placés, combien ils sont loin d'exprimer ce que n'auraient pu manquer de dire des gens croyant à la présence réelle, au renouvellement perpétuel du sacrifice de Jésus-Christ. Il y en avait un, pourtant, qui eût été par trop contraire à ces nouvelles idées, et, celui-là, on l'a changé. « Fais que cette oblation nous soit comptée... *puisqu'elle est la figure* du corps et du sang de Notre-Seigneur,

qui... etc. » Voilà cette oraison telle que la cite saint Ambroise [1]. Dans le canon de la Messe, voici ce qu'elle est devenue : « Fais que cette oblation soit en toutes choses bénie, comptée... *afin qu'elle devienne pour nous* le corps et le sang de ton cher Fils... etc. [2] » Même avec cette modification, ce n'est pas encore clairement la présence réelle ni le sacrifice réel ; un protestant pourrait accepter cette formule, croyant ne demander à Dieu que la grâce de faire une bonne communion. Donnez, en un mot, toute cette liturgie à quelqu'un qui ne sache pas que c'est la Messe, et il ne l'y verra guère mieux que dans les Évangiles. Est-ce là, nous le répétons, est-ce là ce qu'on aurait adopté si la Cène eût été la Messe ?

Dans le dernier article de ce même décret, anathème à qui prétendra que la Messe doive être célébrée en langue vulgaire, ou condamnera l'usage de mettre un peu d'eau dans le vin avant de le consacrer. — Sur quoi est fondé cet usage ? Il est possible que le vin dont se servit Jésus-Christ fût en effet mêlé d'eau ; il est possible aussi qu'il ne le fût pas ; qu'en savons-nous ? Que pouvons-nous en savoir ? « Saint Cyprien et plusieurs conciles l'enseignent, » dit le Catéchisme Romain. Oui ; mais qu'en savaient-ils ? Et si l'Écriture ne parle jamais que du vin, pourquoi parler d'autre chose [3] ? Pourtant, se-

[1] *De Sacramentis,* IV. 5. —Quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri...

[2] Ut nobis corpus et sanguis fiat delectissimi Filii tui...

[3] Il y a, chez les théologiens romains, comme un besoin d'outrepasser et de torturer l'Écriture, quand même ils n'y ont aucun intérêt. Savez-vous pourquoi la Cène est regardée comme un repas d'union et de charité? C'est, pensez-vous, parce qu'elle nous retrace l'amour de Dieu pour les hommes, notre égalité

lon ce même Catéchisme, ce mélange est si important qu'il y aurait péché mortel à l'omettre. Seulement, « que les prêtres prennent garde de mettre fort peu d'eau avec le vin, car, selon les théologiens, cette eau *doit se changer en vin,* » avant que le tout se change en sang. Encore un miracle! Mais, celui-là, les docteurs n'ont pas l'air de s'y fier. Mettez peu d'eau, disent-ils. Pourquoi donc? Si la transformation a vraiment lieu,— peu ou beaucoup, qu'importe? Ah! c'est que le vin trop mêlé risquerait fort de n'avoir plus tout à fait le goût du vin pur, et la foi du prêtre serait alors à une trop rude épreuve.

Quant à l'autre point, celui de la Messe en langue vulgaire, arrêtons-nous-y un instant.

XXXII

Commencerons-nous par citer l'endroit où saint Paul semble avoir prévu ce qu'on allait faire, tant il met d'insistance à déclarer, à répéter, que celui qui parle dans l'Eglise doit être compris de tout le monde? « Si vous parlez, dit-il, dans une langue qui ne soit pas entendue, comment saura-t-on ce que vous dites? Vous ne ferez que parler en l'air. — Si je prie dans une langue étrangère, c'est mon esprit qui prie, mais mes pensées ne sont d'aucune utilité aux autres [1]. » Et cette

devant lui, etc. Point du tout. Selon le Catéchisme Romain, c'est parce que le pain est fait de plusieurs grains de blé, le vin de plusieurs grains de raisin, mêlés et confondus. Voilà l'union; voilà l'Église.

[1] I Corinth. XIV.

idée revient encore deux ou trois fois dans le même chapitre.

Dira-t-on que l'Apôtre, dans ce morceau, ne parle pas de langues simplement *étrangères*, mais de langues *inconnues?* — Les motifs qu'il allègue sont trop généraux pour que cette distinction leur ôte rien de leur force. Il veut, voilà le fait, que celui qui parle soit compris.

Saint Paul ajoute, il est vrai, que celui qui a employé une langue inconnue peut encore être utile en interprétant ce qu'il a dit. « Or, objectera-t-on, l'Église n'a jamais refusé d'interpréter ses liturgies latines; il est facile de s'en procurer des traductions. » C'est facile aujourd'hui; jadis, c'était fort difficile, et on sait, d'ailleurs, combien il y avait peu de gens qui sussent lire. Aujourd'hui même, surtout dans les pays entièrement catholiques, voit-on beaucoup de fidèles qui comprennent ou qui s'inquiètent de comprendre les offices latins? Le plus souvent, d'ailleurs, on n'entend rien. L'emploi d'une langue non comprise a amené l'habitude de parler bas, vite, peu distinctement; ce n'est qu'en suivant dans un livre les paroles du prêtre qu'on peut, même en sachant le latin, s'associer à ce qu'il dit.

Quand tout le monde saurait lire, — et les pays catholiques, sous ce rapport, sont fort loin d'être au premier rang, — quand tout le monde s'astreindrait à avoir constamment le livre à la main, l'objection resterait la même : pourquoi le latin plutôt que la langue du pays? Pourquoi un détour, quand il n'y a rien qui empêche d'aller tout droit? Vous permettez aux Français de suivre la Messe sur une traduction française; s'ils usent de la permission, c'est comme s'ils l'entendaient

en français. Perdra-t-elle de sa vertu ? Vous ne le dites pas. Quelle raison avez-vous donc pour ne pas accorder à tout le monde, en parlant la langue de tout le monde, la faveur que vous accordez à quiconque peut et veut se servir d'une traduction ? Puis, cette langue qui est aujourd'hui, pour la grande majorité des fidèles, une langue étrangère et inconnue, n'a-t-elle pas commencé par être la langue vulgaire ? C'est donc un point où l'on ne saurait invoquer la tradition. Pendant les premiers siècles, voyons-nous qu'on ait eu l'idée d'imposer le latin aux Orientaux ? Les Orientaux, de leur côté, ont-ils jamais eu celle d'imposer le grec à personne ? Ils auraient eu pourtant bien plus de raisons à donner. Les apôtres ont prêché, ont écrit en grec. C'est en grec que l'histoire et les discours de Jésus-Christ ont pénétré dans l'Occident. Si le christianisme doit avoir une langue sainte, c'est le grec. Ce sera l'hébreu, si on veut ; mais ce n'est pas le latin.

Et que parlons-nous de langue sainte ? L'universalité même du christianisme, que tout le monde s'accorde à regarder comme un de ses caractères essentiels et distinctifs, n'est-elle pas un argument contre l'unité de langage dont Rome a voulu le doter ? Ce n'est que dans les pays à castes, chez les anciens Égyptiens, chez les Hindous, que nous trouvons une langue spéciale pour le culte et les prêtres. Quand une religion s'annonce comme devant appartenir, non-seulement à tous les peuples, mais encore, dans chaque peuple, à tous les individus qui le composent, quand elle ne renferme rien qui ne doive être révélé à tout le monde, — il est contradictoire à son essence de la faire parler jamais dans une langue que tous n'entendent pas.

Au reste, ce n'est pas par hasard que Rome se trouve ici en rapport avec l'Égypte et l'Inde, plutôt qu'avec l'organisation toute civile du paganisme romain ; ce n'était pas non plus par hasard ou par caprice que les réformateurs insistaient tant sur l'abandon de la langue latine. Ils sentaient bien qu'elle ne s'en irait pas seule, et Rome, sans oser le dire, le sentait comme eux. La Messe en français, en allemand, en anglais, ce n'est plus la Messe. La forme s'est incorporée au fond ; elle ne peut changer, que le fond n'en soit gravement atteint. Ce qui opère la transsubstantiation, ce sont les mots *Hoc est corpus meum;* qu'on dise *ceci est mon corps*, et le prestige est à moitié détruit, même pour ceux qui comprennent également les deux langues. Nous avons vu des catholiques, lisant pour la première fois la Messe traduite en français, en éprouver un grand désappointement. Ils n'y voyaient rien de mauvais ni de faux ; mais ils n'y voyaient rien non plus qui leur parût à la hauteur du mystère dont leur imagination s'était nourrie. D'ailleurs, ce n'est pas seulement en vue du dogme que Rome tient à garder une langue à elle. Comme le retranchement de la coupe, c'est une barrière entre le clergé et le peuple ; barrière moins infranchissable, il est vrai, puisqu'on peut apprendre le latin, mais qui, outre qu'elle est infranchissable pour le grand nombre, contribue pourtant encore, même en regard des gens instruits, à protéger les abords du sanctuaire.

Aussi n'est-ce que par des raisons plus ou moins mystiques qu'on essaie aujourd'hui d'en justifier le maintien. « Les oraisons en langue latine, dit Châteaubriand [1], semblent redoubler le sentiment religieux de

[1] *Génie du Christianisme,* IVe partie.

la foule. Dans le tumulte de ses pensées et des misères qui assiégent sa vie, l'homme, en prononçant des mots peu familiers ou même inconnus, croit demander des choses qui lui manquent et qu'il ignore[1]. Le vague de ses prières en fait le charme. » Le vague des pensées, peut-être ; mais le vague résultant de ce que les mots sont inconnus, jamais, — à moins qu'on ne veuille mettre au nombre des charmes de la prière la facilité de prier avec des mots, sans autre effort que celui de se maintenir, tant bien que mal, dans un certain recueillement plus ou moins semblable au sommeil. M. de Maistre, selon sa coutume, est plus franc. « Quant au peuple, dit-il, s'il n'entend pas les mots, c'est tant mieux ; le respect y gagne, et l'intelligence n'y perd rien. » Le respect y gagne ! Peut-être ; mais quel respect ? Celui d'une statue à genoux. L'intelligence n'y perd rien ! Nous convenons qu'il se dit en latin, dans le culte catholique, des choses dont elle n'aurait pas grand profit à retirer ; mais une fois qu'on parlerait de manière à être compris, il faudrait bien se mettre à dire mieux et davantage. — « Une langue antique et *mystérieuse*, dit encore Châteaubriand, une langue qui ne varie plus avec les siècles, convient au culte de l'Être éternel, *incompréhensible*. » — « Vous ne comprenez pas Dieu, semble-t-il dire ; donc il est naturel que vous lui parliez dans une langue que vous ne comprenez pas. » N'est-ce pas là, au fond, la traduction de tout ce qu'on nous dit sur cette matière ? Tous ces brillants tableaux,

[1] « Le mot *Alleluia*, qui est hébreu, est employé tel quel dans le canon de la messe, pour exprimer par un mot étranger des joies inconnues à cette vie. »

Innocent III, *Traité de la Messe*, II, 33.

tous ces poétiques voiles, écartez-les... Que trouvez-vous derrière? Un chapelet, une machine à prier, et l'homme devenant lui-même une machine à prières.

XXXIII

L'affaire du calice avait été suspendue, avons-nous dit, en attendant que la majorité fût disposée à la renvoyer au pape.

La session approchait. Quelque forme que l'on donnât au décret de renvoi, ce décret avait contre lui, outre tous ceux qui voulaient régler la chose en concile, plusieurs de ceux qui blâmaient la concession du calice et craignaient que le pape ne l'accordât. L'avant-veille de la session, les légats crurent gagner quelques voix en ajoutant au décret que le pape, *du consentement et avec l'approbation* du concile, ferait ce que bon lui semblerait; mais cette clause, agréable aux adversaires du pape, fut vivement repoussée par le parti romain, et les légats se l'entendirent même reprocher comme une espèce de trahison. Le soir, ne sachant que résoudre, ils firent prier les ambassadeurs de ne pas insister pour qu'on votât le lendemain; mais ceux de l'empereur ne voulurent rien entendre. Ils rompraient avec le concile, disaient-ils, plutôt que de consentir encore à quelque délai que ce fût. Le lendemain donc, on vota; le décret passa, mais trente-huit prélats avaient voté contre, et la même minorité se retrouva dans la séance publique[1].

[1] 17 septembre 1562. Vingt-deuxième session.

Quant aux minorités, presque aussi fortes, que nous avons vues se prononcer dans la votation des décrets de foi, elles n'arrivèrent à la session, selon l'usage, qu'extrêmement affaiblies. Des trente évêques qui avaient persisté à ne pas croire que le *Faites ceci* renfermât l'ordination des apôtres, quinze au plus, dans la séance publique, votèrent contre le canon où cette opinion est érigée en article de foi. Accuserons-nous les quinze autres de lâcheté, d'inconséquence ? Non. Les inconséquents, au contraire, c'étaient ceux qui osaient ne pas se soumettre immédiatement à la voix infaillible de la majorité. Il n'y a de conséquent, dans le catholicisme, que la soumission et le silence.

LIVRE CINQUIÈME

LIVRE CINQUIÈME

SOMMAIRE

I. Tout recommence ; on croirait se tromper de page. — Huit prorogations successives. — Ouverture des débats sur le sacrement de l'Ordre. — Hâte imprudente. — II. L'Ordre est-il un sacrement ? — Opinion de Calvin. — En quel sens l'Ordre est-il institué par Jésus-Christ ? — Discussion scripturaire et historique. — Système romain. — Peu d'avantages et beaucoup d'inconvénients. — III. Les sept Ordres. — Aucun fondement scripturaire. — Difficultés insolubles. — Le concile les élude. — La Messe, base du sacerdoce romain. — *L'Ordre* et *les Ordres*. — La grâce dans l'ordination. — Incertitudes et obscurités sans fin.

IV. La hiérarchie. — L'épiscopat est-il dans le Nouveau-Testament ? — V. En quel sens il est légitime. — Contradictions du système romain. — VI. Comment on les relève à Trente. — L'ancienne question du droit divin change de face. — Elle se simplifie d'un côté et se complique de l'autre. — Nouveaux efforts pour laisser le pape en dehors de la discussion.

VII. La papauté. — *Tu es Pierre.* — Saint Pierre dans le Nouveau-Testament. — Histoire. — Écrits. VIII. La tradition est-elle plus favorable ? — Comment les Pères expliquaient *Tu es Pierre.* — Quoi qu'ait été saint Pierre, le pape est-il son suc-

cesseur? — Difficultés chronologiques. — Ce qu'il faudrait pour que le témoignage des Pères fût concluant. — Irénée. — *Les constitutions apostoliques.* — Clément-Romain. — IX. Difficultés internes. — Comment nouer la chaîne? — Indépendance des apôtres et de tous les pasteurs établis par eux. — Les patriarches. — Le droit de conquête n'est pas un droit. — X. Contraste entre l'embarras des docteurs et la hardiesse des papes. — Grégoire XVI en 1832. — Quelques faits. — Nicée. — Carthage. — Grégoire 1er.

XI. Le pape est nécessairement tout ou rien. — Transes du parti romain. — On vote, mais la discussion continue. — XII. Elle arrive sur le terrain de l'autorité du concile. — Les dangers de la situation sont de plus en plus évidents. — Toutes les objections portent plus loin que ne le veulent ceux mêmes qui les font. — La cause est remise à Lainez. — Son discours. — L'Église est essentiellement sujette. — C'est à Pierre seul qu'il a été dit: « Pais mes brebis. » — Ultramontanisme absolu. — Un catholique n'a logiquement rien à répliquer. — XIII. L'irritation s'accroît. — Plainte de l'évêque de Paris. — Les Français d'alors et ceux d'aujourd'hui.

XIV. Le cardinal de Lorraine. — Précautions prises. — Encore le décret sur l'institution des évêques. — Insistance des Espagnols. — Rumeurs et factions. — On s'adoucit. — Nouveau projet de décret sur la résidence. — Retour à ce qu'on avait préparé en 1551. — Le catholicisme pris sur le fait. — XV. Point d'issue. — Arrivée du cardinal de Lorraine. — Son discours. — Quels étaient, au fond, ses projets? — XVI. Nouvelles défiances. — Maladie du pape. S'il meurt, à qui l'élection? — Les cardinaux. — Historique. — Aucun fondement à leurs droits.

XVII. Le cardinal de Lorraine peint les malheurs de la France. — Les conclusions de Du Ferrier. — Les nôtres. — Comment l'Église a horreur du sang.

XVIII. Nouvelles fluctuations du cardinal. — On retombe dans les discussions sur la résidence. — Mal français, mal espagnol. — On se plaint de l'extrême prolixité des avis. — Les lenteurs de Fabius. — Le pape envoie trois formules sur l'institution des évêques. — Elles disent trop peu ou trop. — *In partem sollicitudinis.* — On ne peut s'entendre sur aucun point.

XIX. Bataille de Dreux. — Pie IV trouve le succès mesquin. — Demandes de la cour de France. — Le pape crie à la révolte. — Il

s'empare de l'affaire. — Offres d'argent. — XX. Rien n'est prêt. — Voyage du cardinal auprès de l'empereur. — Articles inquiétants que Ferdinand faisait examiner. — Ses plaintes contre le concile et le pape. — La cour de France fait demander où en sont les réformes promises.

XXI. Le mariage. — Est-ce un sacrement? — Objections scripturaires et autres. — XXII. En lui donnant ce titre, l'a-t-on réellement rendu plus saint? — Despotisme de l'Église. — Objections des jurisconsultes. — XXIII. L'indissolubilité du mariage. — *Si ce n'est pour cause d'adultère.* — Le divorce. — On peut en faire une loi, non un dogme. — Faiblesse des arguments du décret. — XXIV. Autres difficultés. — Éléments civils du mariage. — Arguties. — Si le mariage est un sacrement, l'autorité civile n'a pas à s'en mêler. — La marche des idées. — A côté de tant de rigueurs, relâchements inouïs. — Abus des dispenses. — Sophismes des ultramontains. — Un catholique peut-il se moquer d'eux?

XXV. Le célibat. — Peut-on examiner s'il est, en soi, plus saint que le mariage? — Les moines et la vie monastique. — Suicide. — Les couvents en poésie. — Les couvents en réalité. — Les vœux forcés. — Scrupules des jurisconsultes. — XXVI. Le célibat des prêtres. — Droit et abus. — Le célibat et la Réforme. — La loi juive. — La loi chrétienne. — Saint Pierre. — Idéal et réalités. — Ce qu'est le clergé là où il règne. — Pourquoi on tient au célibat des prêtres.

XXVII. Préoccupations politiques. — Mort du duc de Guise. — Lettre du cardinal de Mantoue à Paul IV. — Lettre de l'empereur. — Le concile est resté sous le coup de tous les reproches qu'on lui adressait alors. — Réponse du pape. — Constantin et Théodose. — Ce qu'on en fait et ce qu'ils ont été. — XXVIII. Philippe II et ses prélats. — Émeutes à Trente. — XXIX. Deux nouveaux légats. — Morone à Inspruck. — Négociations. — Paix en France. — Irritation du pape. — A Trente, ennui et dégoût.

I

Plus nous avançons, plus notre tâche devient difficile et ingrate. Rien de plus tristement fastidieux que de se retrouver, le lendemain de chaque session, en face des mêmes intrigues, des mêmes réclamations, des mêmes faits à noter, des mêmes réflexions à faire. Dans les histoires plus détaillées de Pallavicini et de Sarpi, un lecteur peu attentif pourrait souvent croire qu'il se trompe de page, qu'il relit ce qu'il a déjà lu. Malgré tous nos efforts pour qu'il n'en soit pas ici de même, il y a des moments où nous désespérons d'y arriver. La querelle du droit divin, par exemple, — quoique nous en ayons parlé tant de fois et que nous devions en parler encore, — nous n'aurons fait, en somme, qu'en indiquer brièvement les principales phases. Quant aux réclamations des prélats ou des ambassadeurs sur l'influence exorbitante du pape, l'insuffisance des réformes décrétées, le droit de proposer, attribué exclusivement aux légats, la marche tortueuse des affaires en général, — nous en avons parlé le plus rarement possible, et nous n'aurions pu en parler moins sans renoncer à rendre la physionomie de l'assemblée.

La vingt-troisième session avait été fixée au 12 novembre. Renvoyée *huit fois*, elle n'eut lieu que le 15 juillet de l'année suivante. C'est dire assez quel chaos d'embarras et de discussions nous allons avoir à débrouiller.

On avait décrété qu'on traiterait des deux derniers

sacrements, les Ordres sacrés et le Mariage; mais, dès le lendemain, les ambassadeurs français renouvellent leur protestation et leurs instances. Ils représentent que, si on se met sur-le-champ aux questions de doctrine, il n'en restera plus ou presque plus quand leurs prélats arriveront; ils demandent qu'on les attende encore jusqu'à la fin d'octobre, et qu'on ne s'occupe, jusque-là, que de sujets disciplinaires. Le même jour, les ambassadeurs impériaux présentent une requête analogue. Leur maître, disent-ils, a été frappé, comme tout le monde, du peu de temps donné aux matières disciplinaires, les seules dont on puisse attendre le retour de l'ordre et de la paix. Il n'aurait pas voulu, ajoutent les ambassadeurs, qu'on approfondît les points de doctrine jusqu'à voter des choses sur lesquelles les catholiques étaient si peu d'accord, et que l'Église, jusque-là, avait prudemment laissées dans l'ombre.

Les légats répondent que c'est une loi établie, dès l'origine du concile, de faire marcher de pair l'examen des points de doctrine et celui des matières disciplinaires; qu'ils ne peuvent donc consentir à l'espèce de suspension qu'on leur demande; qu'ils feront cependant en sorte de ne mettre à l'étude qu'un des deux sacrements restants, celui de l'Ordre.

Ils avaient leurs raisons pour préférer celui-là. Les délibérations sur le sacrement qui fait les prêtres allaient nécessairement réveiller la question de la résidence, et il importait que, si on ne devait plus réussir à l'écarter, on la tranchât, du moins, avant l'arrivée du renfort que la France promettait aux défenseurs du droit divin. A tout événement, le pape envoyait au concile de nombreux renforts italiens. En même temps, on faisait insi-

nuer aux Français, notamment au cardinal de Lorraine, qu'après avoir tant tardé, ils feraient mieux de renoncer à venir. « Était-il de leur dignité de se mêler d'un concile où ils ne feraient que paraître, puisque la clôture allait avoir lieu dans quelques semaines? Ils ne pourraient guère y jouer un rôle qu'en protestant contre les décrets déjà faits, ce qui n'aboutirait qu'à ébranler, avec l'autorité du concile, celle de l'Église tout entière, en France comme ailleurs. » — Raisons qui ne manquaient pas de justesse.

Au lieu de livrer, comme on l'avait fait jusque-là, l'ensemble des questions à tous les théologiens, on partagea ces derniers en six classes, à chacune desquelles on assigna un champ spécial. On régla, de plus, qu'aucun discours ne pourrait dépasser une demi-heure. Ce n'était pas la première fois qu'on tentait de restreindre la verbosité des docteurs; mais aucun des règlements faits à ce sujet n'avait duré au delà de quelques jours. A défaut de lois fixes, nous voyons souvent l'assemblée témoigner son impatience par des murmures, des conversations particulières, des frottements de pieds par terre, etc.; toutes choses peu rares dans les assemblées politiques, mais que bien des gens seraient fort surpris de retrouver au concile de Trente.

Ces arrangements étaient donc très-sages, mais le moment en était mal choisi. On avait promis d'aller lentement, au moins pour les articles de dogme, et on prenait des mesures pour aller plus vite que jamais. La cour de Rome touchait ou croyait toucher au bout de ses craintes. Elle se laissait aller à cette impatience que l'homme le plus calme et le plus habile ne peut s'empêcher d'éprouver, quand approche la fin d'un grand tra-

vail. De là ces imprudences, qu'elle n'eût pas commises en d'autres temps.

II

Il s'agissait, dans la première question, de déterminer « si l'Ordre est un sacrement véritable et proprement dit, institué par Jésus-Christ, et non une simple cérémonie pour instituer les ministres de la parole de Dieu et des sacrements. »

Nous pourrions d'abord remarquer que cette question est mal posée, puisqu'elle n'admet pas de milieu entre les deux opinions. De ce que vous aurez attaqué l'Ordre en tant que sacrement, il ne suit pas nécessairement que vous en fassiez une institution toute humaine, ni même que vous ne le reconnaissiez pas pour institué par Jésus-Christ.

Quant à nos raisons pour lui refuser le nom de sacrement, nous nous en référons à ce que nous avons dit ailleurs sur les sacrements en général. L'Ordre est un de ceux pour lesquels c'est une question de mots. Si on veut s'en tenir au sens de *sacramentum, serment,* il est clair que l'Ordre est un sacrement, puisque le prêtre jure de se consacrer à l'Église; mais il est clair aussi qu'il ne l'est pas dans le même sens que le Baptême et la Cène, puisque ces derniers sont pour tout le monde, et l'autre pour un petit nombre. « Si je ne l'ai pas mise (l'imposition des mains) dans le nombre des sacrements, dit Calvin, c'est parce qu'elle n'est pas ordinaire et commune entre les fidèles [1]. »

[1] *Instit. chrét.* l. IV.

Sacrement ou non, peut-on dire que l'Ordre ait été institué par Jésus-Christ?

Si l'on se borne à entendre par là que Jésus-Christ a réellement eu la pensée d'établir, dans son Église, des hommes spécialement voués aux choses de la religion, — nous estimons qu'on est dans le vrai. « Allez, dit-il à ses apôtres, instruisez toutes les nations ; » et comme il ne pouvait penser que douze hommes dussent y suffire, il les autorisait évidemment à se donner des aides et des successeurs.

Mais s'il s'agit du sacerdoce romain, avec la séparation profonde qu'il établit entre les prêtres et le peuple, avec les priviléges qu'il s'arroge, le sens mystique qu'il donne à l'ordination, le besoin *absolu* que, selon lui, l'Église a de son ministère, — alors nous nions que l'institution en remonte ni à Jésus-Christ, ni aux Apôtres, ni aux disciples des Apôtres.

Ni à Jésus-Christ, disons-nous. Si son intention a été de créer des prêtres, dans le sens romain de ce mot, il faut avouer que les apôtres l'ont bien mal saisie, cette intention, et qu'un auteur qui se mettrait à tracer, d'après leur histoire, le tableau du sacerdoce chrétien, ne tracerait guère celui du sacerdoce romain. Choisis par le Maître lui-même, manifestement dirigés par le Saint-Esprit, ils n'ont cependant pas l'air de se douter qu'ils forment, dans l'Église, une classe à part. S'ils parlent de leur qualité d'apôtres, c'est toujours comme d'une mission reçue, non comme d'un caractère interne qui leur ait été imprimé. S'ils sont nécessaires à l'Église, c'est comme Apôtres, *envoyés,* missionnaires, prédicateurs de l'Évangile ; mais qu'ils soient *prêtres,* pontifes, qu'ils aient autre chose à faire que d'enseigner cer-

taines vérités, que les fidèles, enfin, aient besoin d'eux autrement que pour s'édifier et s'instruire, — c'est ce qu'on ne nous montrera ni par la lettre ni par l'esprit de ce que nous lisons d'eux.

Et ce qu'ils pensaient d'eux-mêmes, à plus forte raison le pensaient-ils de ceux qu'ils associaient à leur œuvre. Relisez, dans ce point de vue, les deux épîtres de Paul à Timothée, ces quelques pages où l'Église romaine a su trouver tant de mots en sa faveur, et où nous trouvons, nous, tant d'idées qui lui sont positivement contraires. Là, comme ailleurs, mission à accomplir, grâces reçues en vue de cette mission, responsabilité immense devant Dieu et devant les hommes ; mais aussi, rien de plus. Dans cette foule de directions de tout genre que l'Apôtre donne à son disciple, il n'est pas même fait mention de l'administration des sacrements. Otez la charge d'enseigner, de diriger, de reprendre, que restera-t-il à Timothée au-dessus des simples fidèles? — Rien, absolument rien. Ceci, pourtant, était une question de fait tout autant que de dogme. Des allusions, supposé qu'il y en eût, ne seraient encore pas des preuves. Si les principes de saint Paul sur le sacerdoce ont été, même d'assez loin, ceux de Rome, ce n'était pas une matière où il pût, lui, fondateur d'églises, écrivant à un fondateur d'églises, ne pas s'exprimer nettement. Dans ses autres épîtres, même omission. A qui les adresse-t-il? *Aux fidèles* de Corinthe, de Thessalonique, de Rome. Dans plusieurs, il ne nomme personne, ne fait aucune mention de chefs quelconques ; dans d'autres, s'il donne quelques noms qu'on pourrait supposer être ceux des pasteurs de l'Église, ou qui le sont en effet, — ces noms, comme dans

l'épître aux Romains, sont mêlés avec ceux de gens qui n'étaient évidemment pas à la tête du troupeau, puisque ce sont quelquefois des femmes, des familles entières. Si tout cela ne prouve pas qu'il n'y eût nulle part, comme l'ont prétendu certaines sectes, un pastorat distinct et régulier, nous ne voyons pas non plus comment on pourrait soutenir, après avoir sérieusement pesé ces faits, ni que le pastorat fût un sacerdoce, ni qu'il jouât en aucune façon le rôle que s'est donné le sacerdoce romain.

Dira-t-on que cette opinion affaiblit l'autorité du ministère évangélique? — Nous allons voir si c'est vrai; mais, fût-ce vrai, ce ne serait pas un argument. Il n'y a jamais eu d'usurpation ni d'abus dont on ne pût dire aussi que ceux qui les attaquaient faisaient brèche au pouvoir qui en avait profité. Nous n'avons pas à décider si une consécration mystérieuse et indélébile est ou n'est pas nécessaire à l'autorité du ministre de l'Évangile; nous ne pouvons que voir, dans les écrits des Apôtres, si c'est ainsi qu'ils envisageaient leurs fonctions, et nous venons de montrer qu'il n'y a rien de semblable.

Maintenant, le fait est-il vrai? Ce caractère mystérieux, surnaturel, contribue-t-il à donner aux peuples plus de respect pour les prêtres, aux prêtres plus de respect pour eux-mêmes? — Non. A mérite égal, nous n'avons jamais vu le prêtre plus respecté que le pasteur protestant; et quant au respect de soi-même, c'est-à-dire à la dignité des manières et des paroles, il nous paraît incontestable que le clergé protestant est généralement supérieur.

Or, si l'idée que Rome s'est faite du sacerdoce, si le

pouvoir surnaturel et divin qu'elle lui a reconnu ne conduit, en réalité, à aucun résultat heureux qui ne puisse être atteint sans lui, combien n'en a-t-il pas eu et n'en a-t-il pas de mauvais ! Tout cet orgueil, toutes ces prétentions individuelles ou collectives qui ont tant troublé le monde, et attiré sur le christianisme tant d'attaques, tant de sarcasmes, tant de haines, — où en fut la source première, sinon dans le dogme menteur d'une barrière élevée, de la main même de Dieu, entre les pasteurs et le peuple ? Ce que nous avons déjà dit du pouvoir d'opérer, dans la célébration de la Messe, un miracle plus grand, plus inouï qu'aucun de ceux par lesquels Jésus-Christ lui-même faisait éclater sa gloire, — nous pourrions le redire ici de tous les pouvoirs que Rome assigne à ses prêtres. Tout ce qu'elle a cru leur donner de surnaturel, d'éclatant, l'habitude l'efface ; tout ce qu'elle a créé, en même temps, de prétentions, de tyrannie et d'audace, — l'orgueil et l'intérêt ne l'ont que trop maintenu.

III

Ce n'est pas seulement quant à l'essence de l'Ordre que Rome nous paraît s'être écartée des vraies traditions apostoliques. Que dire des complications successivement introduites dans l'organisation d'un ministère qui nous apparaît, du temps des Apôtres, comme une chose si simple, si profondément claire et une ? L'Église romaine admet sept degrés dans l'Ordre, sept ordres, et, par une bizarrerie sur l'explication de la-

quelle ses docteurs ne sont pas d'accord, l'Épiscopat n'en est pas un. Ces ordres sont de deux classes. Quatre mineurs : ceux de portier, d'exorciste, de lecteur et d'acolyte. Trois majeurs : le sous-diaconat, le diaconat, la prêtrise proprement dite. Nous ne saurions blâmer d'une manière absolue l'établissement de certains degrés à franchir pour arriver au sacerdoce ; mais ce nombre sept indique déjà des prétentions de mystère et de symétrie, plus dignes de l'ancienne Égypte que du monde renouvelé, de Pythagore que de Jésus-Christ.

Tout en accordant que l'Église a pu bien faire en établissant des grades inférieurs, nous n'entendons pas avouer que l'institution en soit fondée sur l'Écriture, ni sur l'exemple des Apôtres. Nous ne pensons même pas qu'on puisse nous citer ici l'institution du diaconat, telle qu'elle est rapportée au livre des Actes ; le concile nous paraît avoir joué sur le mot lorsque, parlant des sept ordres, il dit : « L'Écriture fait positivement mention, non seulement des prêtres, mais encore des diacres. » En réalité, que lisons-nous ? Voulant se donner tout entiers au soin des âmes, les Apôtres demandent à être déchargés de certains soins matériels. Sept hommes vont en avoir la charge ; et comme leurs fonctions tendront cependant aussi au bien spirituel de l'Église, on va leur imposer les mains. Ils recevront le Saint-Esprit, et, dans l'occasion, ils remplaceront les Apôtres. Au milieu de tous ces détails, rien qui donne à penser que cette nouvelle charge fût instituée comme un acheminement au ministère. C'était un ministère à part, inférieur, si on veut, quant à la nature habituelle des fonctions, mais qui n'emportait point l'infériorité de caractère. Étienne, un des sept élus, nous est mon-

tré, immédiatement après, remplissant toutes les fonctions d'un pasteur et d'un apôtre. Deux fois[1] saint Paul énumère diverses charges en vigueur dans l'Église, et il n'ajoute rien qui tende à les faire considérer comme des degrés successifs. Les fonctions sont entièrement parallèles ; ce sont des branches diverses entre lesquelles chacun a pu choisir selon ses facultés et sa conscience. Que le diaconat ait été de très-bonne heure regardé comme un acheminement au ministère, c'est probable. L'institution n'excluait pas cette manière de voir ; mais il nous paraît évident qu'elle ne l'indiquait pas, et ne peut par conséquent servir de base aux sept degrés de l'Église romaine.

L'Extrême-Onction nous a fait mentionner d'avance une des plus graves difficultés de ce sujet. L'Église romaine a dû se demander comment six ordres inférieurs, réputés nécessaires pour arriver au septième, se concilieraient avec l'idée que ce dernier soit un sacrement, et un sacrement institué par Jésus-Christ. Le seul moyen de sortir d'embarras, c'eût été de ne faire des six ordres inférieurs qu'une simple préparation à la prêtrise ; mais lorsqu'on a commencé à s'aviser de cette difficulté, les six ordres préparatoires étaient depuis longtemps considérés comme conférant, dans leur ensemble, une portion notable du caractère ecclésiastique. Dès lors, la difficulté subsiste en entier : voilà un sacrement que l'on déclare institué par Jésus-Christ, et qui se trouve conféré en partie par des formalités que Jésus-Christ n'a pas instituées, ni ses apôtres non plus.

Les a-t-il au moins *insinuées ?* Le concile aurait bien

[1] I Corinth. XII. — Éphés. IV.

voulu pouvoir le dire. Un théologien essaya de le prouver. Si Jésus-Christ, disait-il, n'a pas positivement institué la série des sept ordres, il l'a indiquée en la parcourant ui-même. En chassant les vendeurs du temple, n'était-il pas portier? En guérissant les démoniaques, exorciste? En lisant et en expliquant l'Écriture, lecteur? En s'occupant des préparatifs de la Cène, diacre? En la célébrant, prêtre? — Ce tour de force serait moins ridicule, qu'il faudrait encore expliquer pourquoi les Apôtres ne parlent du diaconat que comme d'une institution toute nouvelle, dont l'idée leur est venue en vue de besoins nouveaux, et qu'ils ne rattachent à aucun ordre, à aucun enseignement de leur maître.

Un autre écueil contre lequel la discussion allait constamment heurter, c'était de faire des sept ordres sept sacrements, liés comme concourant au même but, mais distincts comme conférant chacun quelque chose de sacramentel. Quelques théologiens ne reculaient pas devant cette idée. Ils y trouvaient quelque chose de mystérieux et de sublime; *un seul* sacrement *en sept* sacrements leur paraissait rappeler heureusement un seul Dieu en trois personnes.

Après de longues et solennelles discussions [1], le concile n'osa se prononcer ni pour le hardi mysticisme des uns ni pour les timides puérilités des autres. Il fit ce qu'il avait fait tant de fois : il laissa dans le vague tout ce qu'il ne se sentait pas en état de déterminer.

Ainsi, dans le premier chapitre, il se borne à constater

[1] La première congrégation générale, tenue le 23 septembre, comptait, outre les légats, trois patriarches, dix-huit archevêques, cent quarante-six évêques, cinq généraux d'ordre, et quatre-vingt-quatre théologiens.

l'existence d'un sacerdoce visible, établi de Dieu dans l'Église; mais la preuve qu'il en apporte n'est bonne que pour qui admet déjà tous les décrets antérieurs sur la Cène et la Messe. «Dans toutes les religions, l'idée d'un sacrifice à offrir et celle d'un sacerdoce institué pour l'offrir ont été, par la volonté de Dieu, étroitement liées. Puis donc qu'il y a dans l'Église un sacrifice, la Messe, il y a nécessairement un sacerdoce.» L'argumentation est peu prudente, puisqu'elle met le sacerdoce romain sous le coup de toutes les objections qu'on pourra faire contre la présence réelle, la Messe, etc. D'un autre côté, est-il au moins vrai de dire que les deux choses aient toujours existé ensemble et marché de front? Non. Le sacerdoce romain nous apparaît tout constitué longtemps avant que la Messe fût la Messe. Que sacerdoce et sacrifice, dans d'autres religions, aient toujours été unis, peu importe : ici, ce n'est pas le sacerdoce qui a été institué pour le sacrifice; c'est le sacrifice qui est venu peu à peu pour compléter et légitimer le sacerdoce. Au sixième, au huitième siècle, alors que l'on commençait à avoir des prêtres, dans toute la rigueur du mot, tandis que la transsubstantiation germait à peine, le peuple aurait pu dire, comme Isaac à Abraham : « Voilà un sacrificateur et un autel; où est donc la victime? » — Et il fallut bien en trouver une.

L'argumentation du second article n'est ni plus solide ni plus prudente. « Le ministère du sacerdoce étant une chose divine, il a été naturel qu'il y eût plusieurs ordres de ministres. » Rien de plus naturel, en effet, si les ordres inférieurs ne sont qu'une préparation au sacerdoce; mais s'ils en sont une partie, l'argument va à fin contraire : plus le sacerdoce est divin, plus il ré-

pugne de le morceler. C'était donc là que le concile aurait dû dire si les ordres inférieurs sont des sacrements, ou des parties de sacrement, ou un simple acheminement au sacrement ; mais, comme dans le premier article, on se tut. Ainsi, dans le premier, on met *l'Ordre ;* dans le second, *les Ordres ;* dans le troisième, on revient au mot *l'Ordre*. Mais de quelle manière *les Ordres* sont *l'Ordre*, et *l'Ordre, les Ordres*,—on ne le dit pas.

Une autre question très-grave, sinon en soi, du moins en vue de l'exactitude du système, est aussi laissée de côté dans le troisième article. Il y est dit que l'Ordre est véritablement et proprement un des sacrements de l'Église ; et la raison donnée, c'est que la grâce est conférée par l'ordination. A l'appui, on cite ces mots de saint Paul à Timothée : « Je t'avertis de ranimer le feu de la grâce de Dieu, qui est en toi par l'imposition de mes mains. » Or, l'Église elle-même n'a jamais enseigné que tout ce qui confère la grâce soit par cela seul un sacrement ; nous voyons d'ailleurs les Apôtres donner l'imposition des mains à des gens dont il ne s'agissait pas de faire des pasteurs. — De plus, il y avait eu de grandes querelles sur la question de savoir quel genre de grâce est conféré dans l'ordination. D'un côté, il était très-difficile d'en indiquer quelque espèce que le prêtre n'eût déjà reçue ou pu recevoir, comme simple fidèle, dans quelqu'un des autres sacrements ; de l'autre, dès qu'on se mettait à mentionner des grâces exclusivement appropriées aux fonctions du ministère, on s'entendait objecter que si le prêtre ne retire pour lui-même aucun fruit de l'ordination, elle ne répond plus à l'idée d'un sacrement. Plusieurs voulaient faire insérer qu'elle confère à la fois ces deux espèces de

grâces, grâces intérieures pour la sanctification individuelle du prêtre, grâces extérieures pour la sanctification des fidèles par son ministère ; mais cette distinction avait encore de nombreux opposants, et on préféra ne rien dire.

Il n'y a rien eu de plus attaqué, dans la Réforme, que l'incertitude qu'elle laisse, dit-on, sur le caractère et l'autorité des pasteurs. Si nous avions à réfuter l'objection, nous ferions observer qu'on pose en fait ce que les protestants nient et ce qu'il faudrait prouver avant tout, savoir la nécessité d'un sacerdoce précisément tel que celui de Rome. Le pasteur protestant serait en effet très embarrassé de dire en vertu de quel droit il remettrait les péchés, ou renouvellerait tous les jours sur un autel, avec quelques paroles, le sacrifice de Jésus-Christ ; mais s'il s'en tient aux fonctions positivement indiquées dans le Nouveau-Testament, notamment dans les deux épîtres à Timothée, véritable code sur la matière, il ne sent pas que rien lui manque pour les exercer toutes, et nous voyons que son autorité, en fait, est beaucoup moins contestée, beaucoup moins attaquée que ne l'est celle des prêtres, partout, du moins, où ils ne sont pas tout-puissants.

Mais les détails dans lesquels nous venons d'entrer nous autoriseraient à faire une tout autre réponse. Vous prétendez, dirions-nous, que le pasteur non romain ne saurait expliquer en quoi consiste l'ordination qu'il a reçue ; le prêtre le peut-il mieux ? Le peut-il même aussi bien ? Cette superficie de logique et d'assurance ne cache-t-elle aucune incertitude, aucune difficulté grave ? — Deux cents docteurs, vingt séances, discours et discussions sans fin, puis, en définitive, un décret qui promet

des preuves et ne fait qu'affirmer, trois canons qui se taisent sur plusieurs choses absolument nécessaires à savoir pour bien comprendre ce qu'ils disent, — voilà ce que cette histoire répondrait pour nous.

IV

Autre article dans lequel on allait plus que jamais avoir besoin de passer à côté des difficultés. C'était celui de la hiérarchie.

Il est un point que nous pouvons céder : c'est que la hiérarchie sacerdotale, comme la succession des Ordres, n'est point, en soi, une chose mauvaise et condamnable. Si nous la dégageons, dans notre esprit, de l'odieux dont elle s'est trop souvent chargée, nous arrivons à l'idée toute simple d'un pasteur choisi parmi quelques autres pour les surveiller, les diriger, les censurer s'il y a lieu. Ce pasteur sera naturellement toujours au premier rang. Pour les fonctions ordinaires, il restera l'égal de ses collègues ; les extraordinaires, consécrations, installations, dédicaces, lui seront dévolues, soit de droit, mais de droit purement ecclésiastique et humain, soit simplement en conséquence de la position qu'il occupe. A Genève, par exemple, quoique les pasteurs soient tous égaux, c'est leur président annuel qui est chargé de conférer, par l'imposition des mains, le caractère ecclésiastique.

Telle est la seule origine raisonnable et historiquement vraie qu'on puisse assigner à l'épiscopat. Tous les efforts tentés pour découvrir dans les écrits des Apôtres quelques traces d'inégalité positive entre les *Presbyteri*

(dont on a fait *prebstres*, *prestres*, et enfin *prêtres*) et les *Episcopi* (dont on a fait *evesques*, puis *évêques*), échouent devant les idées comme devant les mots, devant l'ensemble comme devant les détails. Ces efforts fussent-ils un peu moins infructueux, ce serait déjà un grand argument contre le système romain que d'avoir à en chercher si laborieusement les germes, et de ne pas trouver, dans tout le Nouveau-Testament, une seule mention formelle d'une vraie inégalité entre les évêques et les prêtres. Or, les germes mêmes n'y sont pas; partout où on a cru les voir, nous pouvons montrer à côté quelque chose qui les détruit. Les mots de prêtre et d'évêque, — d'*ancien* et d'*inspecteur*, devrions-nous dire, car tel en est le vrai sens, — y sont perpétuellement employés l'un pour l'autre. Ne le fussent-ils qu'une ou deux fois, nous pourrions déjà en conclure que cette question n'était pas, pour les Apôtres, une question importante, ni, encore moins, une question de droit divin. Se figure-t-on un catholique assez ignorant ou assez inattentif pour appeler évêque son curé, et curé son évêque? Mais ce n'est pas une ou deux fois, c'est partout, que les Apôtres tombent dans cette confusion. « Je t'ai laissé en Crète, écrit saint Paul à son disciple Tite, afin que tu établisses des *anciens* dans chaque ville, cherchant pour cela des hommes sans reproche, qui n'aient qu'une seule femme, dont les enfants soient fidèles... Car il faut qu'un *évêque* soit sans reproche, étant le ministre de Dieu. » Ainsi, au commencement de la phrase, *ancien;* à la fin, *évêque*, et un *car* entre deux. Dans le livre des Actes (ch. xx), Paul envoie chercher les *presbyteri* de l'église d'Éphèse, et il leur dit, entre autres choses, que c'est le Saint-Esprit qui les a faits *episcopi*,

pour paître l'Église de Dieu. Ailleurs, c'est saint Pierre lui-même qui s'adresse aux *presbyteri*, et emploie, pour désigner leurs fonctious, le verbe grec *episkopeïn, surveiller*, qui ne devrait s'appliquer qu'aux *episcopi*. Ailleurs (I Tim. III), dans un passage sur les devoirs des ministres de l'Église, saint Paul parle d'abord des évêques, puis des diacres, et, entre ces deux classes, personne. « Que les diacres *aussi*, dit-il, aient des mœurs pures, etc.» Ailleurs, il nomme ou les *episcopi* sans nommer les *presbyteri*, ou les *presbyteri* sans nommer les *episcopi*, et tout ce qu'il dit des uns, il le dit des autres. Même ordination à recevoir, mêmes conditions à remplir, rien, en un mot, qui indique une supériorité ou une infériorité quelconque. Si ces deux mots n'étaient pas pour lui synonymes, s'il croyait les uns supérieurs aux autres, et supérieurs de droit divin, — la confusion qu'il en fait n'indiquerait pas seulement de la négligence, mais la plus complète ineptie.

Ainsi, quelque ancienne que puisse être la tradition en vertu de laquelle les évêques sont les chefs de l'Église, quelques raisons de discipline, d'unité, d'ordre, qu'on puisse faire valoir en sa faveur, — il demeure évident que la supériorité des évêques sur les prêtres est une affaire de droit ecclésiastique, humain, muable.

V

Cela posé, l'épiscopat n'étant pas dans l'Écriture, l'Église avait-elle le droit de l'établir ?

La question est double, et nous devons, avant tout, en séparer nettement les deux faces.

Dès qu'une église a plus d'un pasteur, il est naturel et nécessaire qu'il y en ait un qui les préside. Il est naturel encore, nous l'avons dit, quoique moins nécessaire, que certaines fonctions lui soient reservées. Enfin, si l'Église juge convenable que cette présidence soit à vie, que celui qui l'exerce gouverne souverainement, qu'il nomme à toutes les charges, qu'il ait droit à tous les honneurs, — ce n'est ni nécessaire, ni, selon nous, naturel et convenable, mais ce n'est pas encore contraire à l'essence du pastorat. Il y a inégalité de juridiction, non de pouvoirs ; ou, si on veut, les pouvoirs administratifs sont inégaux, mais les pouvoirs spirituels sont les mêmes.

La société religieuse peut donc, comme la société civile, donner à l'autorité administrative de ses premiers magistrats autant de supériorité que bon lui semble ; mais quant à l'autorité spirituelle, si l'égalité des pasteurs est enseignée dans l'Écriture, nous ne voyons pas de quel droit l'Église y porterait atteinte. L'idée même de sacrement, qu'elle a attachée à l'ordination, est un argument de plus contre la suprématie spirituelle des évêques. Un sacrement peut avoir des effets plus ou moins marqués selon les plus ou moins bonnes dispositions de ceux qui le reçoivent ; mais, en principe, il est inadmissible que le même sacrement confère aux uns plus, aux autres moins.

C'est pour échapper à cette objection que l'Église romaine a envisagé la série des ordres comme close au septième, et que le concile de Trente a confirmé cette manière de voir. L'épiscopat n'est pas réputé Ordre,

mais office dans l'Ordre. L'évêque n'est pas plus prêtre qu'un curé ; c'est un prêtre revêtu d'une charge supérieure.

Accepterons-nous cette distinction ? — Il faudrait que l'Église en acceptât elle-même les conséquences, et nous pouvons prouver qu'elle ne les accepte pas. Si l'évêque n'a qu'une supériorité d'office et non de pouvoirs réels, s'il n'est pas plus prêtre qu'un prêtre, — un acte spirituel ne saurait être nul par le seul fait qu'il n'y est pas intervenu. Or, demandez à l'Église ce qu'elle pense, par exemple, d'une ordination faite par un simple prêtre? Nulle. De la Confirmation administrée par lui? Nulle ; nulle, notez-le bien, non-seulement au point de vue administratif, mais encore, et surtout, au point de vue sacramentel. L'enfant confirmé par un prêtre n'est pas confirmé ; le laïque ordonné par lui reste pleinement et complétement laïque. Il y a donc réellement, chez l'évêque, des pouvoirs spirituels que n'a pas le prêtre, et ces pouvoirs, il ne peut même pas les déléguer à un prêtre : il faut que ce soit lui qui confirme, lui qui ordonne, tellement que, si tous les évêques de l'Église, y compris le pape, venaient à manquer à la fois, il n'y aurait aucun moyen d'avoir de nouveaux prêtres et le sacerdoce devrait finir. Voilà donc l'inégalité spirituelle dans toute sa rigueur : cent mille prêtres, imposant les mains à un homme, n'en feraient pas un prêtre. Le pape lui-même, selon la plupart des canonistes, ne pourrait donner à un prêtre, sans l'avoir préalablement fait évêque, le droit de conférer les Ordres. Il y a donc foncièrement chez l'évêque quelque chose de plus que chez le prêtre. Ce quelque chose ne peut être délégué : donc ce n'est pas uniquement affaire de juridiction.

Pourquoi est-il naturel qu'un prêtre ne puisse déléguer ses fonctions à un diacre ? Parce que le prêtre a reçu sept ordres et que le diacre n'en est qu'à six. Il est donc contradictoire que l'épiscopat ne soit pas un huitième ordre, et qu'il y ait des fonctions épiscopales auxquelles les hommes du septième, les prêtres, soient radicalement et absolument inhabiles.

VI

Tout cela fut dit dans le concile, avec de grands ménagements, il est vrai, et surtout de grandes protestations, de la part des théologiens, qu'ils ne demandaient nullement de toucher à une organisation consacrée par les siècles. Ils ne voulaient, disaient-ils, que bien poser, qu'éclairer la question ; mais ils l'éclairaient beaucoup trop. Ils avaient l'air de ne s'arrêter ensuite que par complaisance et par respect. Plusieurs des discours prononcés à cette occasion semblent écrits, jusqu'aux trois quarts, par de savants adversaires de l'épiscopat romain. Difficultés scripturaires, difficultés historiques, difficultés quant à la théorie des Ordres, tout y est ; puis, tout à coup, l'orateur fait volte face, et conclut... comme on ne pouvait guère ne pas conclure devant deux cents évêques.

Cette discussion allait avoir un résultat curieux, celui de changer la face de l'ancienne question du droit divin.

On se rappelle comment elle avait commencé. C'était en 1546, lors des premières discussions sur la résidence. Il ne s'était primitivement agi que de déterminer de quelle nature était l'obligation de résider. Était-ce une

obligation de droit divin, c'est-à-dire émanant immédiatement de Dieu, ou une obligation de droit papal, c'est-à-dire émanant du pape, évêque universel et unique, dont tous les autres, dans ce système, ne sont que les délégués et les vicaires ? — Nous avons vu combien la cour de Rome tenait à cette dernière opinion, et comment, n'espérant pas la faire proclamer par le concile, elle avait toujours fait en sorte qu'on ne décidât rien sur ce sujet.

En présence des difficultés périlleuses que l'on était conduit à soulever sur la nature même et sur l'essence de l'autorité épiscopale, la question s'élargit et se compliqua. Ce ne fut plus seulement en regard de la résidence et du pape qu'on se sentit obligé de la traiter. « Est-ce de droit divin, ou seulement de droit ecclésiastique et papal, que l'évêque est supérieur au prêtre ? » — Tel était le problème qui allait agiter la dernière année du concile, et pour rester sans solution.

S'il eût été possible de n'en résoudre qu'une moitié, celle qui concerne l'infériorité des prêtres, on eût été facilement d'accord. Les évêques de tout pays, de tout parti, ne demandaient pas mieux que de s'en retourner dans leurs diocèses avec ce bouclier de plus contre les prétentions de leur clergé. Ce n'était pourtant pas que la question, même ainsi prise, fût absolument sans épines. Plus vous aurez dit nettement que la supériorité de l'évêque sur le prêtre est affaire de droit divin, plus le silence des Apôtres devient embarrassant.

Mais l'embarras venait surtout d'ailleurs, car on s'était habitué à se tourmenter assez peu de ce que les Apôtres avaient dit ou n'avaient pas dit. Le parti romain comprenait qu'une fois le droit divin déclaré en regard

du clergé inférieur, il deviendrait impossible de ne pas le déclarer aussi en regard du pape. Si les évêques ont quoi que ce soit qui ne vienne pas de lui, mais directement de Dieu, il ne peut plus guère être exact de dire qu'ils n'existent que par lui. Ce fut donc dans ce sentiment que le parti romain recommença à écarter la question sous cette forme, comme il l'avait tant de fois écartée sous l'autre.

Ce n'était déjà qu'à force de ménagements et d'adresse qu'on était parvenu à tenir le pape en dehors des premiers débats sur le sacrement de l'Ordre. Autant on était d'accord à le reconnaître, quant à la préséance et à la juridiction, pour le chef suprême de l'Église, autant on était embarrassé, au point de vue théorique et sacramentel, pour lui trouver une place et un rang. Toutes les raisons que l'on avait eues pour ne pas faire de l'épiscopat un huitième ordre, on les avait pour ne pas faire de la papauté un neuvième; mais, d'un autre côté, la supériorité des pouvoirs spirituels du pape était tellement évidente, au moins en fait, qu'il eût été manifestement absurde de ne faire encore de lui qu'un prêtre, égal aux autres quant au caractère, et simplement supérieur par la charge. On comprenait, quoique sans l'avouer, que si la suprématie administrative du pape peut, à la rigueur, se passer du témoignage de l'Écriture, sa suprématie spirituelle aurait eu besoin d'y être nettement, formellement indiquée, non-seulement par des mots, mais par des faits, le seul commentaire irrécusable des mots. Avec la meilleure volonté possible de le laisser en possession de tous ses droits, il était bien difficile, pour peu qu'on se mît à raisonner et à chercher des preuves, de ne pas sentir qu'un pouvoir de cette

importance devenait douteux, plus que douteux, dès qu'il n'y en avait pas de traces dans le Nouveau Testament.

VII

Pas de traces, disons-nous. Que faisons-nous donc du fameux passage : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ? »

Ce que nous en faisons ?—Ce que nous avons toujours fait des passages isolés, absolus, dont le sens littéral serait en contradiction avec l'ensemble des faits et des déclarations scripturaires.

D'abord, — et ceci est déjà grave, — ces mots ne se trouvent que dans un des évangélistes, saint Matthieu. Nous ne concluons nullement de là qu'il faille les croire apocryphes ; mais s'ils ont eu, dans l'origine, la valeur qu'on leur a donnée plus tard, qui nous expliquera comment les trois autres évangélistes ont pu ne pas les rapporter ? Cette omission, une seule chose la rendrait un peu moins extraordinaire : ce serait que les trois évangélistes eussent omis toute la conversation où saint Matthieu a placé ce détail. Mais non. Voilà saint Marc, l'abréviateur de saint Matthieu, qui lui emprunte à peu près mot à mot tout ce qui précède, tout ce qui suit, et, n'omettant que quelques lignes, omet précisément celles-là. Voilà saint Luc, habituellement si détaillé, qui les omet également. Voilà saint Jean, écrivant longtemps après les trois autres, témoin des conséquences que ces paroles ont eues, si elles en ont eu, et qui ne les

juge pas non plus assez importantes pour les dire. Ainsi, cette déclaration qu'un catholique, après l'avoir tant entendu répéter et exploiter, ne serait pas surpris de lire en vingt endroits du Nouveau-Testament, qu'il sache qu'elle n'y est qu'en un seul, bien que le seul cours des récits l'appelât à y être au moins en quatre. Qu'il se suppose ensuite, lui ou tout autre catholique, écrivant l'histoire de Jésus-Christ, — et qu'il nous dise s'il oublierait ces mots, s'il comprendrait trois historiens sur quatre s'accordant à les oublier.

En second lieu, s'il est un point où l'autorité de la tradition doive être nulle tant qu'elle ne sera pas clairement basée sur l'Écriture, — c'est celui-ci. Il ne s'agit pas, en effet, d'une idée dont on puisse dire, comme de telle ou telle autre, que Jésus-Christ s'est contenté de la remettre en germe à son Église, laissant à l'intelligence humaine, aidée du Saint-Esprit, le soin de la développer. Il s'agit d'un fait, d'un fait qui a pu et dû, si les Apôtres l'ont admis, se développer nettement dès les premiers jours de l'Église, et dont nous sommes en droit de vouloir des traces immédiatement après la mort du Sauveur.

« Tous les Apôtres, dit Pallavicini, n'en étaient pas moins soumis à saint Pierre..., quoique leur vertu et leur sagesse fussent telles, qu'à peine s'il y eut occasion pour lui d'exercer cette juridiction. » *A peine* est déjà trop ; c'est *pas du tout* qu'il faudrait dire, puisque nous ne voyons, dans toute l'histoire des Apôtres, qu'un seul d'entre eux qui ait été une fois repris par un autre, et cet apôtre repris, c'est précisément saint Pierre. « Je lui résistai en face, dit saint Paul, parce qu'il méritait d'être repris. » Mais laissons ces détails ; ce n'est pas

là la question. Que saint Pierre, à le supposer chef de l'Église, n'ait eu en effet aucune occasion de reprendre, de punir, de destituer les Apôtres, c'est très-probable ; mais celle d'intervenir dans la direction de leurs travaux, dans l'établissement des églises, des pasteurs, dans toutes les choses, enfin, où le pape se prétend divinement appelé à intervenir, — celle-là, il est évident qu'il l'avait tous les jours, puisque tout était à créer.

Cela posé, prenez le livre des Actes, et demandez-vous, mais sérieusement et devant Dieu, si cet écrit vous laisserait l'impression que Pierre fût le chef de l'Église, qu'il se regardât comme tel, que ses collègues le reconnussent en cette qualité.

Dans les cinq ou six premiers chapitres, il est vrai, nous le voyons au premier rang. Le jour de la Pentecôte, c'est lui qui harangue le peuple. Peu après, à la suite d'une guérison miraculeuse, c'est encore lui qui s'adresse à la foule. C'est lui enfin qui, devant les magistrats, plaide la cause de l'Église naissante.

Et bien, même dans ces chapitres, nous pouvons défier qu'on nous indique une phrase, un mot, dont il soit permis d'inférer que Pierre exerçât une suprématie quelconque, qu'il fît rien en vertu d'un charge spéciale. Tel nous le voyons dans les Évangiles, même avant que son maître lui adressât les paroles dont on a tant abusé, tel nous le retrouvons ici : prompt à se mettre en avant, prompt à parler, à cela près qu'il avait quelquefois montré peu de maturité dans ses idées, tandis que maintenant, dirigé par le Saint-Esprit, il parle comme aurait parlé son maître. Puis, au milieu de ces détails qui se concilieraient, à la rigueur, avec le fait d'une certaine supériorité, en voilà d'autres qui n'y con-

cordent pas et d'autres qui y sont positivement contraires.

D'abord, tout ce que Pierre fait, les autres Apôtres le font, et cela, sans que rien indique qu'il y ait eu de sa part ni direction ni ordre. Après avoir rapporté son premier discours, l'historien dit que les fidèles s'attachaient de plus en plus « à la doctrine des Apôtres, » et toutes les fois qu'il revient sur l'union des nouveaux frères, ce sont les Apôtres en corps qu'il représente comme les chefs de l'Église. Dans la guérison du boiteux, Pierre, quoique se trouvant avec Jean, paraît agir seul; mais il a été dit peu auparavant que *les Apôtres* faisaient de nombreux miracles. [1] S'agit-il d'élire un successeur à Judas? C'est Pierre qui en fait la proposition, mais rien que la proposition. Il n'ordonne aucunement; il ne dit rien qui paraisse venir d'un homme en position d'ordonner. Pourtant, en ce moment, il n'est pas seul avec ses anciens collègues, auxquels on pourrait croire qu'il évite, par charité, de laisser voir sa puissance : plus de cent disciples sont présents. La proposition étant acceptée, est-ce lui qui nommera? Non. Il n'en parle pas; personne n'en parle. C'est l'assemblée qui présente deux candidats, et c'est le sort qui décide. Pierre va-t-il au moins consacrer ce nouveau collègue? L'historien n'en dit rien. « Mathias *fut associé* aux onze Apôtres. » S'agit-il d'élire les diacres, opéra-

[1] « Pierre, dit Bossuet dans son sermon sur l'unité, paraît le premier en toutes choses : le premier à confesser la foi... *le premier qui confirma la foi par un miracle.* » — L'erreur est patente. La guérison du boîteux, dans les Actes, est au troisième chapitre, et c'est dans le second qu'il est parlé de miracles faits *par les apôtres.*

tion de la plus grande importance, puisque c'était une institution nouvelle? Pierre n'est pas même nommé. « Alors *les douze Apôtres* convoquèrent tous les disciples et dirent... Cette proposition plut... *On élut* Etienne, Philippe..... On les fit placer *devant les Apôtres*, qui leur *imposèrent* les mains. » Enfin, lorsque Pierre, averti de Dieu, a pris sur lui de baptiser un païen sans en avoir référé à l'Église, ce ne sont pas seulement ses collègues, mais « les fidèles, » les simples fidèles, qui lui adressent « des reproches; » et non-seulement il se justifie du ton d'un homme trouvant tout naturel qu'on lui demande raison de sa conduite, mais sa réponse ne contient aucune allusion à une supériorité d'aucune espèce. Nous comprendrions très-bien que Pierre, même dans les plus grandes occasions, fût resté très-loin du ton que devaient après lui prendre les papes; mais ne jamais dire un mot dans ce sens, ne jamais faire un seul appel, une seule allusion quelconque à une primauté dont il se serait cru investi par un acte formel de la volonté de son maître, — c'est l'invraisemblance arrivée à la dernière limite imaginable. Aussi, veut-on savoir à quoi en est réduit, sur ce point, un des plus ardents défenseurs de l'autorité papale? « Saint Pierre, dit M. de Maistre, avait-il une connaissance distincte de l'étendue de sa prérogative? *Je l'ignore.* » Quel aveu! Et dans quelle bouche!

A l'invraisemblance historique, joignez maintenant celle qui résulte du silence des Apôtres, y compris saint Pierre, dans leurs écrits. Si Paul dit quelque part (Ép. aux Galates) qu'il est allé à Jérusalem « pour s'entretenir avec Pierre, » expression qui serait déjà d'une étrange simplicité s'il s'agissait d'aller chercher les or-

dres du chef de l'Église, — c'est Paul aussi qui, dans la même épître, racontant un autre voyage à Jérusalem, nomme Pierre *après* Jacques ; c'est Paul qui, toujours dans la même épître, ose écrire : « Quand Pierre vint à Antioche, je lui résistai en face. » Et comment lui résista-t-il ? Comme un inférieur qui se permet quelques observations ? Nous avons déjà cité ses paroles : il résista en face « parce que Pierre méritait d'être repris. » Et un peu plus loin : « Quand je vis qu'ils (les juifs et Pierre) ne marchaient pas droit, selon la vérité de l'Évangile, *je dis à Pierre devant tout le monde...*, etc. » Observez que le fait se passe *quatorze ans* après le voyage à Jérusalem, c'est-à-dire à une époque où l'on commençait à voir partout des chrétiens, partout des églises, et où la primauté de Pierre devait avoir eu, fût-ce malgré lui, mille occasions de s'exercer hautement ; observez encore que l'épître où nous prenons ce récit fut écrite elle-même assez longtemps après le séjour d'Antioche, et, ce qui est encore plus significatif, écrite de Rome, de Rome où saint Pierre, s'il y a jamais été, se trouvait nécessairement alors, de Rome, enfin, centre de l'Église et siége du chef de l'Église. Si donc saint Paul a cru à la primauté de son collègue, cette épître n'était pas seulement un acte de rébellion contre lui, mais une véritable perfidie envers les Galates, puisqu'elle les laissait entièrement en dehors de cette unité romaine hors de laquelle, dit-on, il n'y a point de salut, et ne leur permettait pas de soupçonner ni la nécessité ni l'existence d'un chef suprême autre que Jésus-Christ.

Et que parlons-nous des Galates ? Ce ne sont pas seulement les Galates, mais les Corinthiens, les Éphésiens,

les Thessaloniciens, les Romains eux-mêmes, les fidèles de tout pays, enfin, que les auteurs des Épîtres ont laissés sur ce point dans l'ignorance. Quoi! tant d'Églises diverses, menacées de tant de dangers, unies par tant de liens spirituels, mais d'ailleurs si isolées, si chétives en face du monde, si perdues dans l'immensité de l'empire, — il s'est trouvé des hommes, des hommes inspirés de Dieu, qui ont pu leur écrire une quinzaine d'épîtres sans leur dire, sans leur rappeler, au moins, si elles le savaient, que Dieu leur avait donné un chef commun! Car c'est un pauvre subterfuge que de dire, comme on l'a fait quelquefois : « La chose était si universellement connue, qu'il n'était pas nécessaire d'en parler. » Plus vous la supposez connue et universellement admise, ce qui est déjà insoutenable en présence des paroles et de la conduite de saint Paul, — plus il sera absurde de penser que ni saint Paul, ni saint Jean, ni saint Jacques, ni saint Pierre lui-même, aient pu ne jamais y faire allusion.

VIII

Cela posé, il est clair que nous n'avons pas à nous inquiéter beaucoup de ce que la Tradition enseignera de contraire à des faits si patents, si irrécusables. Quand la primauté de saint Pierre serait positivement mentionnée dans des auteurs du second, du premier siècle, nous pourrions dire encore, les Épîtres à la main, que ces auteurs se sont trompés.

Eh bien, il s'est passé plus de quatre siècles avant que les mots « *Tu es Pierre* » commençassent à être

généralement interprétés dans le sens romain actuel. Jusque-là, malgré les progrès visibles de l'idée qui allait finir par l'emporter, l'opinion la plus répandue était précisément celle que les protestants ont adoptée pour expliquer ces mots. « Sur cette pierre, dit Chrysostome [1], c'est-à-dire *sur la foi de cette confession,* j'édifierai mon Église. » Cette confession, c'est celle que l'Apôtre avait faite en réponse à cette question du Maître : « Et vous, qui dites-vous que je suis? — Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant, » avait répondu saint Pierre. « Alors, dit saint Ambroise [2], le Seigneur lui répond : Sur cette pierre j'édifierai mon Église, c'est-à-dire, sur cette confession de la foi universelle j'établis les fidèles pour avoir la vie. » — « Que veut dire, dit saint Augustin [3], cette parole de Jésus-Christ? Le voici : J'édifierai mon Église sur cette foi, sur ce qui vient d'être dit, savoir : *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant.* » Et ailleurs [4] : « Sur cette pierre que tu as confessée, j'édifierai mon Église; car la pierre, c'était Christ. » — « C'était Christ, » dit aussi saint Jérôme [5]. « Christ ou son vicaire, » nous dira-t-on. Oui, c'est bien ainsi qu'on arrange aujourd'hui la chose; mais toujours est-il que ces deux Pères n'en disent rien, et que c'était le moment ou jamais de s'exprimer nettement. Quelque penchant qu'ils eussent, avec leur siè-

[1] LV• Homélie. Sur Matth. XIII.
[2] Sur le IIe chap. aux Ephés.
[3] Sur la Ire ép. de saint Jean.
[4] Sur l'év. de saint Jean.
[5] Comment. sur saint Matthieu. — Voyez aussi Cyrille, sur la Trinité, l. IV. — Hilaire, sur la Trinité, l. II et VI. — Basile de Séleucie, Homélie sur saint Matth. — etc.

cle, pour la centralisation romaine, ils étaient encore loin de la regarder comme fondée sur un ordre émané de Dieu ; l'idée d'une certaine préférence accordée à saint Pierre n'entraînait pas encore, dans leur esprit, celle d'une suprématie réelle, permanente, transmissible. De là ces contradictions, ces incohérences, qui ont dû disparaître une fois le système régulièrement établi, mais qui prouvent assez combien il était loin de l'être. Origène, par exemple, après avoir dit quelque part que la pierre est saint Pierre, n'en dit pas moins ailleurs[1] : « La pierre, c'est tout disciple de Christ. N'est-ce pas pour tous les Apôtres, pour chacun d'eux, qu'il a été dit : Tu es pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ? » Voilà donc, mais sous une forme encore plus pratique, l'explication de Jérôme et d'Augustin. La pierre, c'est la confession de foi qu'a faite saint Pierre, et tout fidèle qui la fera comme lui pourra s'appliquer la parole dont il eut les prémices à cette occasion.

Ainsi, quelque sens qu'on donne à ces mots, il reste toujours à prouver si c'est Rome, si c'est le pape qui était exclusivement appelé à en recueillir le bénéfice. Eût-on démontré que saint Pierre a été le chef de l'Église, la question romaine proprement dite n'en serait ni plus avancée ni plus claire.

Que fera-t-on, d'abord, des difficultés chronologiques ? — Nous n'exigerons pas qu'on nous prouve à un jour, à un an, à deux ans près, le quart de siècle que la Tradition assigne à l'épiscopat de saint Pierre ; mais aussi, de quelque manière qu'on en fasse le calcul, ce ne sont ni deux, ni quatre, ni dix ans qui manquent :

[1] Comment. sur saint Matthieu.

on ne sait où trouver une seule année qui puisse avoir vu cet Apôtre à la tête des fidèles de Rome. La Tradition place sa mort, ainsi que celle de saint Paul, en 66. Or, le livre des Actes nous le montre à Jérusalem, à Césarée, à Antioche, jusqu'en 51 ou 52. Il ne reste donc déjà plus que quatorze ou quinze ans. Ces quatorze ou quinze ans se sont-ils écoulés à Rome? En 57 ou 58, Paul écrit l'Épître aux Romains, la plus longue de ses Épîtres... et pas un souvenir, pas une allusion, pas un mot pour le prétendu fondateur et chef de l'église à laquelle il parle. Bien plus, lui qui ne salue ordinairement, à la fin de ses lettres, que cinq ou six personnes et souvent moins, il en salue cette fois *vingt-sept*.... Et Pierre n'en est pas. En 62 ou 63, il écrit de Rome aux Églises de Philippes, d'Éphèse, de Colosses; il leur donne une foule de détails sur ce qu'il a fait et vu.... Rien sur Pierre. En 66, l'année même de sa mort, il écrit encore de Rome à Timothée. Il lui raconte sa position, son isolement, ses souffrances, et, de saint Pierre, pas un mot.

Devant ces arguments de faits, de chiffres, que peut prouver la Tradition, même à la supposer aussi claire et aussi constante que nous allons voir qu'elle l'est peu? N'est-ce pas déjà un problème que d'expliquer comment a pu s'établir, à moins d'un oubli complet du Nouveau-Testament, l'idée de l'épiscopat de Pierre à Rome? N'est-ce pas un problème aussi, et un bien triste problème, que de concevoir comment il y a des hommes qui savent ces détails aussi bien que nous, et qui n'en persistent pas moins à placer à la base de l'unité catholique ce vieux mensonge qu'ils sentent se pulvériser dans leurs mains?

Maintenant, pour ne pas omettre tout à fait une question que ce qui précède nous autoriserait pourtant à laisser de côté, — la Tradition, comme nous le disions, est-elle au moins claire et constante ?

Nous pourrions prendre un à un tous les passages des Pères qu'on cite en faveur de la papauté, et nous montrerions qu'il n'en est aucun d'assez positif pour être sérieusement valable dans une question où il s'agit de prouver à la fois le droit et le fait. Qu'on nous en indique un seul, non pas où il soit vaguement parlé des priviléges de saint Pierre, des droits de l'évêque de Rome, mais où il soit positivement dit :

Que saint Pierre a été le chef suprême de l'Église ;

Que les autres Apôtres lui ont été soumis ;

Que ses droits ont passé à ses successeurs ;

Que le pape est ainsi la seule source légitime de tous les pouvoirs spirituels exercés dans l'Église ;

Et alors, alors seulement, il vaudra la peine de discuter. Est-ce donc exiger beaucoup ? Ce fait que nous voyons consigné à toutes les pages de tous les livres romains écrits depuis mille ans, tant il est impossible dès qu'on l'admet, de ne pas en parler à tout propos, — on voudrait que l'ancienneté nous en fût prouvée par quelques lignes d'un Père qui, sur dix volumes, aura deux ou trois fois parlé de quelque chose d'approchant ! Mais nous n'aurions qu'à les ouvrir, ces Pères, pour trouver des endroits où il serait inconcevable, inouï, qu'ils n'eussent pas parlé du pape s'ils y avaient cru ; et pour un mot d'où l'on prétendra inférer qu'ils y croyaient, nous en trouverions cent que nous défierions un catholique de pouvoir écrire aujourd'hui sans cesser d'être catholique.

Voilà pour les Pères du troisième, du quatrième siècle ; que sera-ce donc de ceux du second, de ceux du premier ? Au second, voici Irénée. Il admet, à la vérité, un voyage de Pierre à Rome, voyage qui peut, en effet, avoir eu lieu, quoique ce soit peu vraisemblable, dans une des années pendant lesquelles nous ne savons pas au juste où était cet Apôtre ; il le fait concourir, avec saint Paul, à la fondation de l'église de cette ville ; mais ce n'est ni lui ni saint Paul, c'est Linus, le second évêque de Rome selon la tradition actuelle, qu'il nomme comme ayant été le premier. C'est aussi à Linus que les *Constitutions apostoliques* [1] donnent ce titre, et, ce qui est encore plus curieux, elles le font installer... par saint Paul. Au premier siècle, voici Clément Romain, le troisième ou le quatrième des papes [2]. Dans son épître aux Corinthiens, il leur parle de saint Pierre comme étant mort dans l'Occident, mais il ne dit pas que ce soit à Rome ; omission inexplicable, si l'opinion générale eût été qu'il y était mort. Le nomme-t-il au moins comme ayant été évêque de Rome? Non. Comme chef suprême de l'Église ? Non. Se donne-t-il, lui, évêque de Rome, comme son successeur? Non. Il écrit en tête de sa lettre : « L'Église de Dieu qui est à Rome, à l'Église de Dieu qui est à Corinthe. » Comme saint Paul, il confond *évêque* et *prêtre ;* il met les *episcopi* au premier rang, les *diaconi* au second. Étrange pape, en vérité ! Et c'est pourtant là cette épître qui a failli, comme nous l'avons

[1] Liv. VII, 46.

[2] Les *Constitutions apostoliques* lui ont été longtemps attribuées. On convient aujourd'hui qu'elles sont du quatrième siècle, avec intercalations postérieures, ce qui rend d'autant plus frappante l'omission du pontificat de saint Pierre.

dit, entrer plus tard dans le Nouveau-Testament. Qu'en auraient fait les papes? — Hélas! ils en auraient fait ce qu'ils ont fait de celles de saint Paul et de saint Pierre. Ils n'en seraient pas moins papes; ils n'en feraient pas sonner moins haut la primauté, la papauté de saint Pierre, et tout ce qu'ils en ont tiré. Une fois dans le faux, qu'importe un peu plus ou un peu moins?

IX

Ce n'était donc pas là, pour en revenir à notre concile, ce qui embarrassait le plus les docteurs de Trente. Toujours postés au point de vue catholique, ils se tranquillisaient sans trop de peine sur les objections protestantes, eussent-elles, comme plusieurs de celles que nous avons énoncées, toute l'éloquence des chiffres. D'autres difficultés, d'autant plus rudes qu'elles n'avaient rien de protestant, risquaient de se jeter au travers de la discussion.

Voilà donc le pape chef de l'Église, source unique de tous les pouvoirs spirituels, etc. S'il l'est aujourd'hui, il faut nécessairement qu'il l'ait été, au moins en droit, aussitôt après la mort de Jésus-Christ. Dès lors, que faire des autres apôtres?

Qu'on accepte, aussi pleinement qu'on voudra, la prééminence de Pierre, il restera toujours deux faits qui refusent obstinément de se plier au système romain : l'un, c'est que les collègues de Pierre ont reçu de Jésus-Christ, comme lui et en même temps que lui, mais

nullement par lui, leur autorité et leur mission ; l'autre, qu'ils ont constamment agi, dans la suite, comme entièrement libres de la transmettre d'eux-mêmes à qui bon leur semblerait. Paul impose les mains à Timothée ; Timothée impose les mains à une foule de pasteurs, d'*évêques*, s'il faut parler comme à Rome, et, dans toutes les instructions que Paul lui donne à ce sujet, on ne voit pas qu'il soit question d'établir ou de maintenir un lien quelconque entre ces pasteurs et un chef suprême.

Or, de quelque manière qu'on s'y prenne pour atténuer la portée de ces faits, elle est immense. S'il a pu exister, n'importe où, une seule génération de pasteurs légitimes, quoique indépendants de saint Pierre, la chaîne romaine est rompue. Quand on parviendrait à prouver que, dès la génération suivante, Pierre ou son successeur est redevenu le centre, nous serions encore fondés à ne voir en lui qu'un chef de fait, non de droit, et à ne considérer la papauté que comme une institution plus ou moins utile en regard de l'unité, non comme une institution nécessaire pour la transmission des pouvoirs. Voici ce que disait Luther, à une époque où il proclamait encore, aussi haut que personne, la nécessité d'un chef dans l'Église : « L'évêque de Rome est au-dessus de tous par sa dignité. C'est à lui qu'il faut s'adresser dans tous les cas difficiles. *J'avoue cependant que je ne saurais défendre contre les Grecs cette suprématie que je lui accorde*[1]. »

Mais peut-être Luther, sans le savoir, était-il déjà détaché de cette unité qu'il prêchait encore, ce qui lui grossissait les objections. Laissons donc l'homme du

[1] Lettre à Dungersheim, 1519.

seizième siècle ; écoutons l'homme du troisième, Origène. « Que si tu crois que Dieu ait bâti son Église sur Pierre, et sur Pierre seul, que feras-tu de Jean, le fils du tonnerre, et de chacun des dix autres Apôtres ? N'est-ce pas pour les Apôtres, pour chacun d'eux, qu'il a été dit : Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle, — et encore : Sur cette pierre je bâtirai mon église[1] ? » — Il est curieux que l'Église romaine nous force d'aller prendre chez les Pères, pour le lui objecter plus sûrement, ce que nous trouverions tout aussi bien chez les Apôtres eux-mêmes. L'idée d'Origène n'est pas autre que celle de saint Paul, écrivant aux Éphésiens : « Vous êtes un édifice bâti *sur le fondement des Apôtres* et des prophètes. » Il n'est pas jusqu'à l'Apocalypse, où nous n'approuvons pas, en général, qu'on aille chercher des dogmes, qui ne vienne ici à notre secours. Que conclure de ces « douze fondements » de la Jérusalem céleste, où sont inscrits les noms « des douze Apôtres de l'Agneau ? » Comment admettre que cela eût pu être écrit, même dans une allégorie, par quelqu'un qui eût cru à cette haute primauté de l'un des douze ?

Qu'il y ait eu, disions-nous donc, une seule génération d'évêques légitimes, quoique indépendants de saint Pierre, et la chaîne est rompue. Maintenant, est-ce à une seule que nous en sommes réduits ? Qui nous montrera au second, au troisième siècle, quelque trace de l'intervention du pape dans l'ordination des évêques ? Quel étonnement, quelle profonde stupeur que celle des fidèles de Jérusalem, d'Éphèse, d'Antioche, si on se fût

[1] Comment. sur saint Matthieu.

avisé de leur dire, à cette époque, que leurs évêques étaient des usurpateurs, des intrus, vu que leurs pouvoirs ne leur venaient pas de Rome! Quatre ou cinq siècles plus tard, en Occident, en Italie même, au sein de tous ces flots qu'un même vent pousse vers Rome, il y a encore des églises qui résistent, comme des îles, à cet immense courant. Ce n'est qu'au dixième siècle que celle de Milan se soumet définitivement à la suprématie papale. Il n'y avait pas cent ans que Roboald, évêque d'Aloa, consulté à ce sujet par l'archevêque, avait répondu qu'il aimerait mieux « *avoir le nez fendu jusqu'aux yeux* [1] » que de lui conseiller de se soumettre.

L'Église romaine a même été obligée de faire à cet égard quelques concessions qui mèneraient loin, pour peu qu'on se prêtât à en presser les conséquences. Elle accorde le titre de patriarches, avec certains honneurs particuliers, aux évêques qui occupent ou sont censés occuper les siéges des collègues de saint Pierre. Nous renvoyons à Hurter [1] pour l'histoire des longs tâtonnements par lesquels on est arrivé à expliquer, tant bien que mal, en laissant de côté ce qui paraissait par trop inconciliable, la coexistence des patriarches et du pape, d'un chef suprême et de chefs primitivement indépendants, dont la position, en droit, ne peut avoir changé. Dans l'état actuel des choses, comme les patriarches

[1] Quod prius sustineret nasum suum scindi usque ad oculos... (Ughelli. *Italia sacra.*)

[1] *Institutions de l'Église*, chap. v. — Le nom même de *pape*, longtemps donné à un certain nombre d'évêques, n'est devenu officiel que sous Léon Ier, et exclusif que sous Grégoire VII, vers l'an 1080.

sont tous ou hors de l'Église romaine, ou simples archevêques institués par le pape, ce système n'a pas d'inconvénients sérieux pour l'autorité centrale; on en est quitte pour mettre sur l'autel, quand le pape officie pontificalement, une haute tiare entre cinq mitres, emblème de la papauté au milieu des patriarchats. Mais si, sans nous en tenir à ce qui est, nous nous demandons ce qui pourrait être, à quoi n'arrivons-nous pas? — Que chaque apôtre se fût établi dans une ville, que cette ville eût été dès lors gouvernée par une suite non interrompue d'évêques, successeurs du premier, — voilà onze patriarches, onze évêques fondés à se croire aussi indépendants de celui de Rome que les onze apôtres l'étaient de Pierre; onze évêques, par conséquent, en droit d'ordonner d'autres évêques, d'établir des évêchés, d'exercer, enfin, chacun chez lui, la plénitude du pouvoir papal actuel. Voilà donc le pape qui n'est plus que *primus inter pares;* et pour peu que les onze autres diocèses renfermassent chacun, comme il aurait aussi pu arriver, un pays de quelque étendue, — l'un la France, l'autre l'Espagne, l'autre l'Allemagne, — que resterait-il pour le diocèse de saint Pierre?

Tout cela n'est pas, mais tout cela était possible, et, dans une question de droit, la possibilité suffit. Si l'évêque de Rome a pu une fois courir la chance de n'être et de ne rester qu'évêque de Rome ou d'Italie, — sa qualité d'évêque universel n'est qu'un fait et ne prouve pas un droit. L'Église a pu, si elle l'a voulu, lui concéder une certaine juridiction universelle; mais, de droit divin, ce n'est qu'un évêque, ou, tout au plus, qu'un patriarche comme un autre.

Nous voyons le siége patriarcal de Constantinople,

érigé si longtemps après les trois autres [1], obtenir presque immédiatement la prééminence, et cela, dit le Catéchisme Romain, « parce que Constantinople devenait le siége de l'empire. » Celui de Jérusalem, au contraire, qui aurait eu tant de droits à être le premier, était réputé le quatrième. Pourquoi? Parce que Jérusalem était, politiquement, la moins importante des quatre villes. Ainsi, vous l'avouez : c'est pour des raisons tout humaines que la seconde capitale de l'empire a vu son évêque devenir le second du monde chrétien. Les mêmes motifs ont donc pu suffire pour élever au premier rang celui de la première, et la conquête de l'empire romain par les papes ne prouvait pas mieux leur droit à le posséder, que la formation même de cet empire n'avait prouvé le droit des vieux Romains à être les maîtres du monde. Une conquête, de quelque manière qu'elle se fasse, n'est qu'un fait. Le droit n'est pas autre après qu'avant.

X

Telle est en effet la conclusion à laquelle arrivaient, dans les discussions du concile, tous les théologiens ou prélats qui cherchaient des raisons plutôt que des mots, et qui, après en avoir trouvé, osaient les dire. Nous voudrions que les principaux discours prononcés à cette occasion fussent entre les mains de tout catholique de bonne foi et capable de réfléchir; nous les lui remettrions de très-grand cœur, sans y changer un mot,

[1] Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

sans y ajouter autre chose que l'invitation d'en tirer les conséquences. Ce n'est pas qu'ils ne contiennent encore plus d'un principe que nous aurions à combattre, puisque c'était au profit des évêques, non au profit de la liberté religieuse, qu'on parlait d'abaisser le pape; mais, en somme, nous nous en inquiéterions peu. Une fois le pape abandonné, que deviendrait le reste? Et ils l'abandonnaient certainement, malgré toutes leurs protestations contraires, ceux qui tenaient, à Trente, les discours dont nos objections ci-dessus ne sont presque que l'analyse et que le résumé.

En regard des dures vérités qui se firent jour dans ce débat, il serait curieux de mettre les assertions des papes, lorsque, parlant sans contrôle, ils nous tracent le hardi tableau de leurs droits. Nous n'irions pas chercher les délirantes tirades d'un Grégoire VII, d'un Boniface VIII, d'un Paul IV, d'un Sixte-Quint; les bulles les plus modérées nous suffiraient amplement. « Que tous se souviennent, est-il dit dans l'Encyclique de 1832, que c'est au pontife romain qu'a été donnée par Jésus-Christ la pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Église, comme l'ont déclaré les Pères du concile de Florence. » Les Pères *de Florence!* Pourquoi donc pas ceux de Trente, que vous aimez tant à citer, et qui sont cités en effet, quelques lignes plus loin, sur la question de l'infaillibilité de l'Église? C'est qu'à Florence, sous la dictée du pape, la chose avait passé sans discussion; à Trente, où on osa discuter, la papauté fut tout heureuse qu'on voulût bien ne pas dire un mot d'elle. Oui, catholiques, pas un mot. Cet homme qu'on vous montre au sommet de la hiérarchie, — le concile de Trente, dans un long décret sur la

hiérarchie, n'a pas trouvé moyen de le nommer. Vous le liriez d'un bout à l'autre, ce décret, sans vous douter qu'il y ait un pape au monde. Des huit canons qui le suivent, vous en liriez sept sans vous en douter davantage; puis, tout au bout, vous en trouveriez un pour condamner l'opinion que les évêques nommés par le pape ne soient pas de légitimes évêques, mais, même là, il n'est point dit que ce soient les seuls légitimes.

Comment concilier cette excessive retenue avec la chaude indignation qui s'empara un jour de l'assemblée, parce qu'un évêque espagnol, Avosmediano, avait avancé que l'intervention du pape dans l'institution des évêques n'est pas de nécessité absolue? « Quelques prélats, dit Pallavicini [1], par un zèle inprudent ou affecté, crièrent : Qu'on le mette dehors! D'autres allèrent jusqu'à crier : Anathème! De tous côtés retentissaient des injures semblables; d'autres, enfin, cherchaient à lui couper la parole par des battements de pieds ou par des sifflements. » S'il avait eu moins raison, aurait-on fait tant de bruit? Il aurait mieux fait, à la vérité, de ne pas dire que l'archevêque de Saltzbourg nommait et instituait lui-même ses quatre suffragants, car on pouvait répondre que c'était en vertu d'une concession du pape; mais à tout ce qu'il avait dit jusque-là, que pouvait-on répliquer? Il avait dit que les Chrysostome, les Augustin, les Ambroise, n'ont point été institués par le pape; il avait dit que les canons de Nicée, en réglant ce qui tient à l'institution des évêques, ne font pas mention du pape. Si c'était vrai, pour-

[1] Liv. XIX, ch. v.

quoi crier? Si c'était faux, pourquoi ne pas décréter franchement le contraire?

Mais Avosmediano n'avait pas été seul. L'archevêque de Grenade, Guerrero, avait déclaré que tous les évêques, y compris le pape, sont égaux et frères, et que l'inégalité de juridiction, inégalité ecclésiastique, humaine, est la seule qui existe véritablement entre eux. Il cita à l'appui un assez grand nombre d'écrits des premiers siècles, où non-seulement des papes donnent à de simples évêques le nom de *frères*, ce qui pourrait n'être, à la rigueur, que par politesse, mais où des évêques s'adressent à celui de Rome en l'appelant eux-mêmes frère et collègue. Il montra que, même à l'époque où le pape commençait à être généralement reconnu pour le chef de l'Église, les évêques ne lui parlaient encore que comme à un chef administratif et hiérarchique, nullement comme à l'homme de qui ils auraient cru tenir leur autorité, témoin Augustin qui, dans ses épîtres, traite de collègues les papes Innocent Ier et Boniface Ier[1]; témoin encore Jérôme écrivant à Evagrius que, « en quelque endroit qu'on soit évêque, à Rome

[1] Hoc etiam *fratri* et *consacerdoti* nostro Bonifacio, *vel* aliis earum partium episcopis, pro confirmando isto canone, innotescat...
Concile de Carthage (419).

On a souvent cité ce passage en faveur de la papauté; il n'en est que plus fort pour la combattre. Les Pères de Carthage reconnaissent la primauté du pape, a-t-on dit. Oui, mais en l'appelant *frère* et *collègue*, ce qui exclut absolument l'idée d'une primauté telle qu'on l'a voulue depuis. Ils lui demandent la confirmation de leurs canons, ajoute-t-on. Nullement, mais d'un de leurs canons, le *quarante-septième,* où il s'agit des livres apocryphes. (Voir plus haut, liv. II.) Enfin, est-ce à lui seul? Non. Ce n'est pas même à lui *et* à quelques autres évêques, mais à lui *ou* à quelques autres.

ou à Eugubium, à Constantinople ou à Rhegium, chaque évêque a le même mérite et le même sacerdoce, et tous sont successeurs des apôtres. » L'archevêque espagnol se railla, en particulier, de ceux qui avaient dit que tous les apôtres avaient bien été faits évêques par Jésus-Christ, mais que Pierre seul avait eu le droit d'en faire d'autres ; il leur demanda s'ils n'avaient donc jamais lu le livre des Actes. Il se moqua aussi beaucoup de ceux qui prétendaient que les apôtres, avant de se mettre à l'œuvre, s'étaient fait ordonner évêques par leur collègue ; ce qui est pourtant la seule explication par laquelle on puisse logiquement échapper à l'alternative d'avoir douze papes ou point. Il rappela, enfin, la fameuse lettre du pape Grégoire Ier à l'évêque de Constantinople, Jean, qui prétendait au titre d'évêque universel. « Tu en es donc venu, écrivait ce pape, à ce point que, méprisant tes frères, tu veuilles être appelé seul évêque ! » — « Que Votre Sainteté reconnaisse, poursuivait-il, combien elle s'enfle d'orgueil lorsqu'elle prétend être appelée de ce nom dont n'a jamais prétendu être appelé quiconque fut véritablement saint. Il est vrai que, comme le sait Votre Fraternité, les pontifes de ce siége apostolique que j'occupe ont reçu, comme marque d'honneur, du vénérable concile de Chalcédoine, le titre d'évêques universels. Et pourtant, jamais aucun d'eux n'a voulu être appelé de ce nom ; aucun n'a pris pour lui cette qualification téméraire, de peur que, s'il s'arrogeait dans la dignité épiscopale la gloire d'être unique, il ne parût la refuser à tous ses frères[1]. » On ne tarirait pas sur les conclusions à tirer

[1] Ad hoc perductus es ut, despectis fratribus, episcopus ap-

de ce curieux morceau. Conclusions de mots : c'est un pape qui dit *Votre Sainteté* à un évêque; c'est un pape qui lui dit « méprisant *tes frères,* » preuve de l'égalité des évêques, y compris celui de Rome, car il est clair que si quelqu'un vous a fait une injure, et que vous lui disiez qu'il a méprisé *ses frères,* vous ne vous regardez pas comme essentiellement supérieur à lui. Conclusions de fait : quand est-ce que le nom dont il s'agit a été donné aux papes? Au concile de Chalcédoine, au milieu du cinquième siècle. Comment leur a-t-il été donné? Comme une chose due? Non ; comme marque d'honneur. L'ont-ils accepté? Aucun, jusqu'à Grégoire Ier, c'est-à-dire jusqu'à la fin du sixième siècle, n'a voulu le prendre. Pourquoi? Parce que c'est une qualification *téméraire.* Ce n'est donc pas seulement dans sa signification littérale, mais même comme formule honorifique, que Grégoire Ier le repousse. S'il blâme l'évêque Jean, ce n'est pas pour le lui avoir enlevé, à lui, évêque de Rome, c'est pour des raisons tirées de la nature même de ce titre. Ainsi, quelles que fussent déjà, à cette époque, les prétentions du siége de Rome, il est évident que celui qui a pu tracer ces lignes ne se considérait encore ni comme l'évêque universel, ni comme la source de l'autorité des évêques.

petas solus vocari... — Vestra autem sanctitas agnoscat quantum apud se tumeat, quæ illo nomine vocari appetit, quo vocari nullus præsumpsit qui veraciter sanctus fuit. Numquid non, sicut vestra fraternitas novit, per venerandum Calchedonense concilium hujus apostolicæ sedis antistites *universales*, oblato honore, vocati sunt. Sed tamen nullus unquam tali vocabulo appellari voluit, nullus sibi hoc temerarium nomen arripuit, ne, si sibi in pontificatûs gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur.

XI

Tels étaient donc les souvenirs que ne craignaient pas d'évoquer, au sein du concile, ceux qui voulaient que la supériorité des évêques sur les prêtres fût déclarée de droit divin. Nous avons déjà dit que cette dernière opinion, en soi, ne déplaisait point aux ultramontains. Ils ne la redoutaient qu'en vue des conséquences; les arguments auxquels on avait recours auraient suffi pour leur en montrer le danger. Plus de doute possible : armer l'épiscopat du droit divin en regard des simples prêtres, ce serait l'en armer en regard du pape.

Elle était donc perpétuellement suspendue, comme une épée, au-dessus de l'assemblée en travail, cette effrayante conséquence que les Espagnols eux-mêmes, non plus que les gallicans, ne se proposaient pas de tirer rigoureusement, mais dont ils auraient frémi, comme les autres, s'ils avaient mieux compris à quoi elle pouvait mener. Logiquement, il n'y a point de milieu : le pape est tout, — ou rien; la clef de voûte [1] — ou une pierre qui n'a, par elle-même, pas plus d'importance que toute autre; l'évêque universel et unique, — ou un simple évêque, accidentellement élevé à la présidence du corps épiscopal, et que l'Église pourrait, soit remplacer par un autre, soit remettre au niveau commun sans même le remplacer.

[1] « Sans le pape, il n'y a plus de christianisme. »
DE MAISTRE.

Quelque grand que fût le danger, les légats et leurs adhérents, qui l'apercevaient le mieux, n'avaient pas même la ressource de s'en faire un argument, car il fallait prévoir le cas où le droit divin, quoi qu'ils pussent dire, aurait la majorité, et ils ne devaient pas s'ôter d'avance les moyens d'atténuer, autant que ce serait encore possible, la portée de ce vote. S'ils avaient crié par trop fort que ce serait voter la ruine de la hiérarchie et de l'Église, qu'auraient-ils pu répondre, en cas que ce vote eût lieu, aux hérétiques qui l'auraient exploité dans ce sens? Ce n'était donc qu'en secret, et avec beaucoup de précautions, que l'on représentait aux indécis le mal affreux qu'ils feraient en se joignant aux Espagnols. Puis, comme on n'osait encore compter sur une majorité respectable, on tâcha que la votation n'eût pas lieu. « La confession d'Augsbourg, disait-on, se tait sur ce point; à quoi bon défendre ce qui n'est pas attaqué? » On répondait que si la confession d'Augsbourg ne traitait pas dogmatiquement la question, elle la tranchait assez, en fait, puisqu'elle ne reconnaissait ni le pape ni les évêques du pape; qu'il y avait donc là très-réellement, aux yeux des catholiques, une erreur que le concile ne pouvait pas ne pas condamner. Ainsi, le subterfuge échouant, il fallut se résigner à voter.

On vota donc, pour préciser la question, sur l'adjonction des mots *De jure divino* dans la phrase du décret où il est dit que les évêques sont supérieurs aux prêtres. Cinquante-quatre voix furent pour; cent vingt-sept furent contre. Est-il vrai, comme l'affirme Sarpi, qu'un certain nombre d'évêques, partisans du droit divin, n'osant voter selon leur conscience et ne voulant pas

voter contre, étaient restés chez eux ? Pallavicini dit que non ; mais une lettre de Visconti au cardinal Borromée l'atteste positivement, et Payva [1] porte à deux cent trente le nombre des prélats alors présents au concile. Il y en eut donc près de cinquante qui ne votèrent pas.

Ce qui est sûr, c'est que les légats n'osèrent se prévaloir de ce vote pour arrêter la discussion. Nous la voyons recommencer dès le lendemain, et, plus la querelle s'échauffe, plus on oublie que les hérétiques sont là, les yeux sur le concile, prêts à profiter de tous les aveux qu'on laissera échapper de part et d'autre.

XII

C'est ainsi que, dans une des dernières séances, le Polonais Zeschowid, évêque de Segna, ne craignit pas de transporter la question sur le terrain, toujours brûlant, de la constitution et de l'autorité du concile. « Si l'autorité des évêques, dit-il, ne vient pas de Dieu, que peut être celle d'une assemblée d'évêques ? Une assemblée, quelque nombreuse qu'elle soit, ne peut tirer la sienne que de la source d'où ses membres tirent eux-mêmes la leur. Si chacun de nous n'est rien que par le pape, le concile non plus n'est rien que par lui, et notre autorité se réduit à celle d'un corps de docteurs prononçant, mais non infailliblement, sur les questions qu'on lui soumet. Ce n'est assurément pas là l'idée que

[1] Défense du concile de Trente, l. I.

se faisaient du concile les peuples et les rois qui l'ont si instamment demandé. Pour moi, ajoutait-il, si je n'avais eu la conviction que nous serions ici de par Dieu et le Saint-Esprit, jamais je ne serais venu à Trente. Puisqu'il peut y avoir, ce dont je ne me doutais pas, des incertitudes sur la nature de notre autorité comme concile, pourquoi n'avoir pas décidé, dès l'origine, ce que la chrétienté, ce que nous-mêmes devrions croire et enseigner sur ce point? Dans les procès humains, dès qu'il y a le moindre doute sur la compétence du tribunal, ne commence-t-il pas par l'examiner lui-même, et par déclarer de quel droit il prononcera? »

L'évêque de Segna savait sûrement très-bien pourquoi on ne l'avait pas fait, et quels obstacles s'opposaient à ce qu'on le fît jamais. Quant à ses arguments, nous nous y rangeons de grand cœur, mais en faisant observer, comme pour ceux de tous les prélats de l'opposition, combien la portée en est plus grande qu'il n'avait l'air de le croire. « Si chaque évêque, disait-il, ne tire son autorité que du pape, ce ne sera non plus que du pape qu'une assemblée d'évêques tirera la sienne. » Qu'aurait-il donc répondu si, conservant la même argumentation mais l'appliquant ailleurs, on lui eût dit : « Chaque évêque est faillible; une assemblée d'évêques ne peut donc être infaillible? »

Ce discours acheva d'ouvrir les yeux à tout le monde sur les périls de la situation. Plusieurs des principaux partisans du droit divin commencèrent à s'effrayer tout de bon des suites que pouvait avoir une querelle qu'on ne savait plus comment terminer.

Les ultramontains étaient attérés. Que faire? Crier

à l'hérésie? Mais ces mêmes Espagnols se sont montrés, dans toutes les questions de dogme, les plus rigides défenseurs du romanisme. Plusieurs fois ils ont tenu bon là même où le pape était disposé à céder; ce sont, de plus, les représentants du seul prince qui n'ait encore fait aucune concession aux hérétiques. Aller aux voix? Mais on a déjà voté, et la discussion a continué. La majorité n'a pas osé faire usage de son vote; elle a senti que voter n'est pas répondre, surtout dans une question en grande partie historique, et dans laquelle tout le monde peut être juge.

On va donc essayer de répondre une fois pour toutes, et ce sera par l'organe d'un homme vers qui les regards de l'Italie sont depuis longtemps tournés, Lainez, le général des jésuites. Depuis le colloque de Poissy, où il a mérité par son audace l'estime et l'admiration du parti romain, sa réputation a fait des progrès rapides; la cour de Rome et les ultramontains de tous pays l'ont grandi en proportion des services qu'ils attendent de lui et de son ordre. A l'œuvre, donc, fils aîné de Loyola! Voilà l'échafaudage qui crie; voilà l'Espagne, la très-catholique Espagne, qui se met à en secouer les bases, elle que rien n'avait ébranlée jusqu'ici. Il est temps, il est plus que temps d'y porter la main.

Ce fut le 20 octobre que Lainez prit la parole. On lui avait ménagé une séance tout entière. Des deux parts, l'attente était grande.

Prendrons-nous son discours dans Sarpi ou dans Pallavicini? Ils affirment l'un et l'autre l'avoir transcrit sur une copie authentique, et ces deux discours n'ont presque rien de commun. Celui de Sarpi est mieux raisonné; celui de Pallavicini, plus subtil, plus *jésuite*,

soit dit ici sans injure, comme simple expression du sentiment qu'on en éprouve. Aussi l'historien le trouve-t-il « magnifique, » tout en convenant que celui de Sarpi a de beaux endroits, et que lui-même il l'a cru longtemps authentique. Il ne garantit pas, du reste, que le sien le soit davantage. Tout bien pesé, celui de Sarpi nous paraît faire plus d'honneur à Lainez que le long tissu d'arguties dont l'autre historien le fait auteur. D'ailleurs, la doctrine est la même, et nos observations, autant que possible, ne porteront que sur le fond.

Ainsi, selon Sarpi, il posa d'abord en principe que toute comparaison entre l'Église et les sociétés civiles est nécessairement inexacte. Les sociétés civiles, dit-il, ont en elles-mêmes la source de tous les pouvoirs au moyen desquels elles se constituent et se soutiennent ; l'Église, au contraire, ne s'est ni faite, ni constituée elle-même : c'est Jésus-Christ, son souverain monarque, qui a commencé par poser des lois, et s'est mis ensuite à former le corps que ces lois devaient régir. L'Église est donc née postérieurement aux lois en vertu desquelles elle est ce qu'elle est ; essentiellement sujette, par conséquent, elle n'a en elle-même et par elle-même aucune espèce de liberté, de juridiction ni de puissance. N'est-elle pas constamment représentée, dans l'Écriture, sous l'image d'un champ ensemencé, d'un filet jeté dans la mer, d'un édifice? Un champ ne s'ensemence pas lui-même ; un filet ne va pas tout seul à la mer ; un édifice n'a et ne peut avoir aucune influence sur sa propre construction. Or, le premier et unique fondement sur lequel l'Église a été bâtie, en tant qu'édifice divin mais destiné à se perpétuer sur la terre,

c'est saint Pierre. C'est à lui qu'ont été données les clefs du royaume des cieux ; c'est à lui seul qu'il a été dit : « Pais mes brebis, » et nul ne prétendra que des brebis aient quelque chose à voir dans la direction du troupeau. Lorsque Jésus-Christ était sur la terre, il est évident qu'aucun des fidèles n'avait la moindre puissance ni la moindre juridiction. Le pape étant son successeur, rien n'est changé, rien ne peut être changé à cet ordre primitif : c'est donc dans le pape que réside la plénitude de la puissance et de la juridiction. De plus, comme c'est à saint Pierre seul que Jésus-Christ a dit qu'il venait de prier pour lui « afin que sa foi ne défaillît point, » — il n'y a et il ne peut y avoir d'infaillible que le pape.

Cela posé, toujours selon Lainez, c'est à saint Pierre que revenait la charge de conférer à ses collègues la qualité d'évêques. L'a-t-il fait? C'est une opinion fort probable ; sinon, le plus simple est de dire que Jésus-Christ, pour une fois seulement, a fait ce qu'aurait dû faire son vicaire. Les évêques, par conséquent, ne sont successeurs des Apôtres qu'en ce sens qu'ils sont en leur place ; mais de même qu'un évêque ne prétend point tirer son autorité de son prédécesseur, de même les Apôtres n'ont été que les prédécesseurs des évêques, et, n'ayant rien en propre, n'ont rien pu leur laisser. Dira-t-on que, d'après cela, le pape serait le maître d'abolir l'épiscopat? Non. Il est de droit divin qu'il y ait des évêques dans l'Église ; mais cela n'empêche pas que chaque évêque, envisagé individuellement, n'existe que de droit papal. Le pape ne pourrait détruire à la fois tous les évêchés, puisque Dieu veut qu'il y en ait ; mais il peut prononcer souverainement sur l'existence

ou la non-existence de chaque évêché en particulier. Si saint Paul a dit que « l'Église est la colonne et le fondement de la vérité, » cela ne signifie point qu'elle le soit par elle-même ; l'Apôtre ne s'exprimait ainsi que parce qu'il l'envisageait conjointement avec son chef, dont elle ne peut en effet être séparée, et qui, vu cette union intime, la rend infaillible par le seul fait d'être et de rester à sa tête.

On voit que Lainez ne s'arrêtait pas à moitié chemin. Alors comme aujourd'hui, il n'y avait de complet et de logique que le catholicisme ultramontain, le catholicisme des jésuites.

Heureusement que logique et complet, pas plus aujourd'hui qu'alors, ne sont synonymes de raisonnable et de vrai. Nous mettrons-nous à réfuter en détail cette étrange argumentation ? La fausseté du principe met assez en lumière l'absurdité des conséquences. Lainez commence par dire que les lois constitutives de l'Église ont existé avant elle, et il en conclut que, née dans la dépendance, elle y est nécessairement restée. Nul doute, en effet, que s'il a été réglé de Dieu qu'elle serait soumise au pape, elle ne doive l'être, l'être à jamais. En a-t-il été ainsi ? Voilà la question. Plus vous insisterez pour attribuer à Dieu l'institution, non-seulement d'un chef, mais d'un chef tel que le pape entend l'être, tel qu'il le dit quand il l'ose,—plus vous donnerez de force au silence de l'Écriture sur les prétendues conséquences des quelques mots adressés à saint Pierre. Mais autant l'argumentation de Lainez eût été peu adroite devant des protestants, libres d'attaquer le principe en face et de remonter nettement à l'égalité primitive des pasteurs, —autant elle était embarrassante pour des hommes qui

avaient à soutenir d'une main ce qu'ils ébranlaient de l'autre.

Quant à la question de l'autorité du concile, il n'avait eu qu'à poursuivre ses déductions, et la conclusion s'était trouvée prête. Ce que d'autres avaient émis comme une grave objection, savoir que, d'après son système, une assemblée d'évêques ne serait rien que par le pape, — il s'en emparait, lui, comme d'une conséquence tout aussi simple, tout aussi légitime qu'aucune autre. Parmi ses raisons, il y en avait de précieuses à noter contre ceux qui croient échapper à toute objection en nous abandonnant l'infaillibilité du pape, et en se rabattant sur les conciles. « Chaque évêque est faillible, disait Lainez; une assemblée d'évêques est donc faillible aussi. Si donc vous admettez ses décisions comme infaillibles, vous avouez, par là même, que cette infaillibilité lui vient d'ailleurs, c'est-à-dire du pape, seul appelé à en confirmer les décrets. Si l'autorité d'un concile venait de celle des évêques qui le composent, comment pourrions-nous appeler conciles généraux ceux qui ne comptèrent jamais qu'une très-petite partie du corps épiscopal? Sous Paul III, ajoutait-il, n'avons-nous pas vu les questions les plus importantes décidées par moins de cinquante évêques? Si leurs décrets sont devenus lois de l'Église, ce n'est évidemment pas parce que cinquante évêques se sont trouvés de même avis, mais parce que le pape, trouvant leur avis bon, lui a donné force de loi. Dans tout concile, quelque nombreux qu'il soit, si le pape est présent, c'est le pape seul qui prononce, témoin la formule *Approbante concilio* ou *Præsente concilio,* usitée en ce cas, d'après laquelle il est clair que le pape commence par prononcer, et que

le rôle des évêques se réduit à une simple déclaration d'adhésion, déclaration qu'ils ne pourraient refuser, ni individuellement, ni en corps. »

Il avait raison. Voilà bien ce que nous n'avons cessé de dire et de démontrer depuis la première page de cette histoire. Quand un concile et un pape sont en présence, il faut nécessairement que l'un des deux soit tout, l'autre rien ; toute solution intermédiaire est illogique en théorie, impossible en pratique. L'ultramontanisme est l'anéantissement des conciles ; le gallicanisme est l'anéantissement du pape. Mais comme le gallicanisme, en définitive, ne peut se passer du pape, tandis que l'ultromontanisme se passe très-bien des conciles, — toute explication entre catholiques est inévitablement au profit des ultramontains.

XIII

Aucun discours n'avait encore été plus loué ni plus critiqué. Les ultramontains le portaient aux nues ; les autres n'y voyaient qu'audace, déraison, impudence. A Rome, on était assez effrayé ; peu s'en fallait qu'on ne blâmât l'orateur d'avoir dit si crûment le dernier mot du système papal. Les légats le prièrent même de ne pas publier son discours, et, pour laisser à l'irritation le temps de se calmer, on suspendit les séances.

Mais l'irritation ne se calmait pas. L'évêque de Paris et les ambassadeurs français se distinguaient par l'aigreur de leurs plaintes. « L'Église n'est donc plus l'épouse de Jésus-Christ, disait l'évêque, mais une esclave

prostituée aux volontés d'un homme! Ce monstrueux système inventé depuis cinquante ans à peine, — il faut l'entendre soutenir en plein concile! Et par qui? Par un docteur isolé, inconnu? Non; par un homme ouvertement protégé par le pape, ouvertement préconisé, à Rome, comme le champion de l'Église. Les autres ordres religieux n'avaient donc pas fait assez de mal, qu'il en ait fallu un nouveau, déjà plus fameux par ses envahissements à l'intérieur que par ses succès au dehors? S'il y a eu des conciles où le pape seul ait prononcé, c'était un abus, une usurpation. Dans le décret du concile de Jérusalem, transcrit tout au long au livre des Actes, le préambule porte : « Les Apôtres, les anciens et les frères. » Non-seulement saint Pierre n'y est pas nommé, mais la rédaction est calquée sur l'avis de saint Jacques, qui a parlé le dernier. [1] Au reste, ajoutait Du Bellay, nous devons être bien aises que le chef des jésuites ait si clairement démasqué les principes de son ordre. On peut voir maintenant si l'université de Paris a eu tort de condamner leur société comme dangereuse pour la foi, perturbatrice de la paix de l'Église. »

Tout n'était pas également exact dans ces récriminations; mais Pallavicini l'est encore moins dans les assertions qu'il y oppose. « Il y avait, dit-il, non pas cinquante ans, mais plus de deux siècles, que la doctrine de Lainez avait été soutenue, et par un Français en-

[1] « Saint Jacques ne parla à son tour, *du haut de son siége patriarcal,* dit M. de Maistre, que pour confirmer ce que le chef des apôtres venait de *décider*. » Il serait difficile de mieux parodier le récit des Actes. On croit voir un de ces tableaux du quatorzième siècle, où saint Pierre est coiffé de la tiare, et ses collègues du chapeau rouge.

core, Noël Hervé. » Deux siècles ! Nous voilà bien avancés, en vérité, lorsqu'il s'agit d'une chose qui aurait dû dater, non pas de deux, mais de seize ! Il est vrai qu'on pourrait citer encore Albert, Bonaventure, Durand et d'autres, plus anciens que Hervé, qui, « sans la professer ouvertement, ajoute l'historien, en parlent d'une manière très-favorable. » Quand ils en parleraient plus favorablement encore, ce ne seraient toujours que deux ou trois siècles de plus ; les neuf ou dix précédents, qu'en fera-t-on ? Entre l'opinion de Lainez et celle des Apôtres, dit Du Bellay, il y a un abîme de seize siècles. Non, répond Pallavicini, c'est une calomnie ; l'abîme n'est que de mille ans. Singulière candeur ! Puis, dit-il aussi, n'est-ce pas une calomnie « furieuse, extravagante, » de faire ainsi parler cet évêque de Paris ? — Comme s'il avait rien dit qui ne fût alors dans toutes les bouches gallicanes !

Voilà pourtant où en était presque tout le haut clergé de France, et cela, au milieu du seizième siècle, en face des envahissements de la Réforme, quand tout lui conseillait, ce semble, de se serrer autour du chef de l'Église. Quel changement depuis lors ! Et que les évêques de ce temps-là, comme aussi ceux du dix-septième siècle, Bossuet en tête, seraient surpris de voir leurs successeurs aux genoux du pape et des jésuites ! Devons-nous nous en étonner ? L'esprit humain n'aime pas les positions fausses. On a senti les inconséquences du gallicanisme ; on a compris qu'en présence d'un siècle essentiellement raisonneur, il fallait opter entre Rome et la liberté. Mais la liberté, c'était le protestantisme, sinon dans les dogmes, du moins dans les principes, et les mêmes principes conduisent vite aux mêmes

dogmes. On a reculé; on a frémi. Rome tendait les bras... On s'y est jeté. On s'est enfoncé dans le faux; mais on a au moins la consolation de s'y être enfoncé logiquement.

XIV

La hardiesse de l'évêque de Paris accrut encore les craintes, déjà si vives, qu'inspirait aux Italiens la prochaine arrivée de ses collègues. Le cardinal de Lorraine était annoncé pour les premiers jours de novembre. On savait qu'il s'était vanté de faire mettre des bornes au pouvoir et surtout aux profits de la cour de Rome ; aussi sa venue était-elle, dit naïvement Pallavicini, l'objet « d'une grande horreur. » Les légats s'occupaient depuis quelque temps de noter un certain nombre d'abus à réformer hors d'Italie, particulièrement en France, et plus ou moins chers à l'épiscopat français. Ils les tenaient en réserve pour en proposer la réformation quand les nouveaux venus se montreraient trop pressants sur d'autres points; et le cardinal de Lorraine, qui cumulait pour trois cent mille écus de bénéfices, était plus intéressé que personne à ne pas provoquer ces représailles. Rien n'était négligé, soit pour augmenter insensiblement le nombre des Italiens, soit surtout pour les maintenir unis et dociles, car il y en avait tous les jours quelqu'un qui paraissait prendre goût à ces idées de droit divin et d'indépendance épiscopale. Enfin, à tout événement, les légats avaient demandé au

pape de nouveaux pleins-pouvoirs pour transférer ou dissoudre l'assemblée.

Le canon sur l'institution des évêques occupait seul, depuis longtemps, la commission chargée d'élaborer les décrets. Le 20 octobre, après le discours de Lainez, cette commission avait été augmentée de quatre membres. « On ne saurait croire, dit Pallavicini [1], avec quelle diligence et quelle attention les rédacteurs travaillèrent pour imaginer et comparer une infinité de formes, de tournures et de termes... Il s'agissait d'en trouver qui déclarassent pleinement ce qui était de foi sur cet article, sans toutefois fournir aux esprits ardents l'occasion de faire des interprétations ou contraires ou peu conformes à l'enseignement de la foi. » Toujours *la foi*, *l'enseignement de la foi*. Où était-il donc, cet enseignement, puisque c'était sur le fond même de la question qu'on ne pouvait parvenir à s'entendre, et qu'on allait, après mille nouveaux efforts, se taire définitivement? L'historien romain parle toujours comme si le concile, parfaitement sûr de ce qu'il avait à dire, n'eût été inquiet que sur les formes. « A la fin, poursuit-il, on en trouva une que les légats proposèrent aux Espagnols le soir du 28, afin qu'on pût la voter sans obstacle dans la congrégation qui devait avoir lieu le lendemain. Les Espagnols la repoussèrent encore. Alors, indignés contre ces prélats endurcis, les légats résolurent de faire voter le concile sur la rédaction proposée, et de la déclarer définitive si la majorité l'acceptait. Pourtant, *la fraîcheur de la nuit ayant modéré leur ardeur*, ils se réunirent encore avec quelques

[1] L. XVIII, c. 16.

prélats qui avaient leur confiance, et se mirent à chercher quelque nouveau moyen de conciliation. »

Sur ces entrefaites, les Espagnols font demander audience. Ils viennent voir, disent-ils, si on se décide enfin à proposer un canon dans leur sens. Après des débats si longs, après le retentissement qu'ils ont eu par toute l'Europe, le concile ne peut plus s'abstenir de prononcer. Ils déclarent enfin que, si leur demande est repoussée, ils n'assisteront plus aux congrégations.

Là-dessus, grande rumeur dans la ville. Une quarantaine d'évêques italiens se rendent en corps chez les légats pour demander, au contraire, que la question du droit divin soit omise, et qu'on s'en tienne à voter sur ce qui a été proposé. L'agitation va croissant. Tout le monde est forcé de prendre parti, et la faction espagnole, recrutée de plusieurs prélats italiens, fait ouvertement bande à part. La division se met jusque parmi les légats. Le cardinal de Mantoue, comme nous l'avons vu, n'avait jamais été très opposé à la doctrine espagnole ; il laissait souvent entrevoir que sa charge l'empêchait seule de faire cause commune avec eux. Le cardinal Seripandi n'en était pas non plus très-éloigné; mais c'était le cardinal Simonetta, l'ultrà-romain, qui continuait à mener la majorité. Le cardinal Hosius n'avait jamais eu beaucoup d'influence, et le cardinal Altemps était parti.

Il fallait pourtant se remettre à l'œuvre. On s'y hasarda le 3 novembre, et, grâce au sentiment commun du tort qu'on faisait au concile par ces débats sans fin, les prélats se trouvèrent tous un peu plus calmes. Les Espagnols avaient d'ailleurs reçu de leur roi une nou-

velle lettre qui les exhortait à ne rien faire au préjudice du Saint-Siége; lettre vague et manifestement sollicitée par le pape, mais à laquelle ils ne pouvaient se dispenser tout à fait d'avoir égard. Enfin, comme la question du droit divin était moins grave, après tout, dans l'ancien sujet de la résidence que dans celui de l'institution des évêques, puisque celui-ci touchait à l'institution, à l'existence même du pape, ce fut à l'autre sujet, celui de la résidence, qu'on décida de revenir et de s'arrêter premièrement.

Les légats présentèrent donc un projet de décret, où, laissant de côté la théorie, ils établissaient toute une jurisprudence de récompenses et de peines pour engager et, au besoin, forcer à la résidence. De toutes les solutions possibles, c'était la moins honorable à l'épiscopat.

L'argent y jouait le premier rôle; c'était aussi du côté de l'argent que l'affaire allait échouer. Le décret portait, entre autres clauses, que les évêques résidents ne pourraient être forcés de payer aux souverains ni décimes, ni subsides, ni aucune taxe quelconque; et les ambassadeurs de protester. Les évêques, de leur côté, ne pouvaient guère apprécier une faveur de ce genre. Ils sentaient trop que l'affaire n'était pas de la compétence d'un concile, et qu'il y aurait toujours des occasions où le pape ne pourrait refuser aux souverains la permission de taxer le clergé.

Le décret ne put donc pas même être mis en délibération, sous cette forme du moins, et on le réduisit plus tard à une simple explication de ce qui avait été décrété en 1547. En attendant, malgré la meilleure volonté de mieux s'entendre, personne ne put se tenir sur le terrain moins dangereux où l'on avait espéré amener la

discussion. L'institution des évêques se retrouva, comme avant, le premier et le seul sujet à débattre.

L'évêque de Ségovie ayant prétendu se rappeler que la question avait été décidée en 1551, et cela, dans le sens du droit divin, il fallut recourir aux procès-verbaux de cette époque; mais comme l'évêque insistait, se croyant plus sûr de sa mémoire que de tout ce que lui citaient ceux qui n'avaient pas été présents sous Jules III, l'incident dura plusieurs jours. Il fut prouvé que le projet de décret, dont ce prélat voulait s'autoriser, n'avait été alors ni voté par l'assemblée, ni même examiné en congrégation générale; mais, d'un autre côté, l'Espagnol avait raison : le droit divin y était. Pourtant, comme les théologiens de l'ancien concile s'étaient aussi toujours donné beaucoup plus de peine pour être obscurs que pour prévenir toute équivoque, plusieurs phrases donnèrent lieu à de vives contestations. Quoique les mots *droit divin* s'y trouvassent, on pouvait encore soutenir, à la rigueur, que la chose n'y était pas.

En même temps, cette discussion offrait un exemple assez frappant des effets du système romain de l'autorité. Quoique cet ancien projet de décret fût l'œuvre d'une commission et ne datât que d'une dizaine d'années, c'était déjà avec une sorte de respect qu'on en parlait et qu'on l'examinait. Les partisans du droit divin le rappelaient comme un argument de grand poids; leurs adversaires n'auraient pas osé dire qu'ils ne s'en inquiétaient pas. N'est-ce pas ici le catholicisme pris sur le fait? L'histoire de ses dogmes est tout entière dans ce penchant à considérer plus ou moins comme légitime et vrai tout ce qui n'est pas nouveau, et à faire des années, en quelque sorte, le premier élément de la

vérité. Ce même projet de décret auquel on faisait ou on laissait jouer un rôle parce qu'il avait dix ans de date, — on lui aurait donné bien moins d'importance s'il n'en avait eu que quatre ou cinq; mais s'il en avait eu cent ou deux cents, et qu'il n'eût pas été contraire aux vues de la majorité, elle s'en serait emparée comme d'une précieuse et inattaquable tradition. Voyez avec quelle assurance les controversistes romains mettent l'antiquité au premier rang parmi les preuves. Dans la polémique populaire, il leur arrive souvent de ne pas même chercher à en donner d'autres. Tout ce que les païens disaient jadis sur la nouveauté du christianisme, nous l'entendons répéter tous les jours contre le protestantisme et les protestants. Pourtant, que répondaient les Pères? « Ce n'est pas par la durée du temps que se mesure l'autorité de la religion [1] » — « Les païens vantent leur antiquité, comme si la vérité avait besoin d'être antique. C'est une coutume diabolique de faire de l'antiquité un argument en faveur du mensonge [2]. »

XV

L'affaire était donc encore une fois sans issue. On avait espéré conclure avant l'arrivée des Français; lorsqu'on vit qu'il n'y fallait pas songer, les légats furent les premiers à proposer de les attendre. C'était toujours un moyen de gagner du temps.

[1] Cyprien. *Contre les Gentils*, l. II.

[2] Hic est mos diabolicus, ut per antiquitatis traducem commendetur fallacia. (Augustin. *Questions sur l'Anc. et le Nouv. Testament.*)

Le cardinal de Lorraine voyageait lentement et avec un train de prince. Le 9 novembre, comme on apprit qu'il venait d'entrer en Italie, on décida de suspendre les assemblées jusqu'à ce qu'il fût à Trente, et, en tout cas, de ne pas tenir la session avant le 26. Il arriva le 13 et fut reçu avec de grands honneurs. Les légats allèrent à sa rencontre avec une foule de prélats, et le conduisirent processionnellement à son hôtel. Plusieurs évêques français l'accompagnaient, et plusieurs le suivaient de près.

Le lendemain, les légats le reçurent en audience, comme porteur d'une lettre de Charles IX. Son discours les surprit agréablement par sa modération et sa douceur ; mais on ne pouvait douter que la politesse et la prudence n'y fussent pour beaucoup. Il protestait de ses bonnes intentions ; il déclarait ne vouloir rien proposer à l'assemblée sans l'assentiment préalable des légats et du pape. Quant au grand débat du jour, il dit qu'on ne devait pas, selon lui, se montrer trop ardent à approfondir les questions de théorie ; que, quoiqu'il inclinât au droit divin, il ne voyait pas la nécessité de l'enseigner par un décret. Il ajouta, — comme n'avait cessé de le répéter, depuis l'ouverture du concile, tout ce qui n'était pas enchaîné au parti papal, — qu'une bonne et solide réformation disciplinaire était le seul moyen, soit de ramener les protestants, soit de raffermir les catholiques. Sur ce dernier point, il disait vrai ; quant aux protestants, il les avait vus de trop près pour ne pas savoir que les plus belles réformes ne leur feraient plus fermer les yeux sur les questions de dogme. Il se plaignait, enfin, de ce que le roi n'avait encore touché, sur ce qu'on lui avait offert, que vingt-

cinq mille écus. Il remontra que si l'on persistait à exiger, comme conditions du don et du prêt, des déclarations contraires aux libertés du royaume, autant vaudrait dire qu'on ne voulait rien donner.

Sur ce dernier article, il fut répondu que le pape aimait trop la France et le roi de France pour avoir mis à ses bienfaits des conditions que sa conscience ne lui eût pas impérieusement dictées ; c'était dire assez franchement que le pape ne pouvait, en conscience, pactiser d'aucune manière avec les gallicans. Sur quelques autres points, les légats furent aussi assez francs. Ils dirent que le temps n'était plus où l'on pouvait espérer de ramener les hérétiques au moyen de quelques concessions disciplinaires, de quelques réformes d'abus ; qu'il ne fallait songer, par conséquent, qu'aux catholiques. Quant aux améliorations intérieures, ils n'osèrent pas se vanter du peu qu'on avait fait jusque-là ; ils savaient trop que le cardinal était de ceux qui trouvaient qu'on n'avait rien fait. Ils se bornèrent, comme par le passé, à protester des bonnes intentions du pape, qui, disaient-ils, avait déjà commencé à réformer sa cour, quoique au détriment de ses finances.

En somme, les paroles du cardinal s'accordaient peu avec ce que l'on croyait savoir de ses intentions et de celles de ses compatriotes. Quels étaient, au fond, ses projets? Nous arriverons au bout de cette histoire sans le savoir mieux qu'ici. L'homme n'est jamais plus impénétrable que sous le manteau de la franchise; les Italiens étaient des enfants auprès de ce grand acteur qui allait monter sur leur théâtre, pour leur laisser cependant, en définitive, sinon l'honneur, du moins les profits de la pièce. Quant aux instructions qu'il avait reçues,

mais avec l'autorisation de ne les montrer qu'à mesure qu'il le jugerait convenable, voici quels en étaient, selon Pallavicini, les principaux points.

En discipline, réforme des mœurs du clergé, correction de tous les abus que l'on pourrait atteindre. Que le cardinal ne se pressât pas d'attaquer ceux qui avaient principalement leur siége à Rome ; qu'il y arrivât peu à peu, mettant toujours en avant l'intention du roi de prêter main-forte à l'extirpation de tous ceux de son royaume.

En doctrine et en culte, concession du calice, non-seulement aux réformés, mais à tous les sujets du roi ; messe et prières en français, sauf dans les monastères et les églises non paroissiales ; psaumes chantés en français, mais après révision et approbation des évêques. Puis, mais ne devant être proposés au concile que si les circonstances l'exigeaient, le mariage des prêtres et l'abandon des biens ecclésiastiques.

Tel était donc le bagage secret du cardinal de Lorraine. Plusieurs prélats français en discouraient ouvertement, et il ne les en empêchait pas. On avait eu, de plus, des avis assez certains qu'il s'était secrètement entendu avec le roi d'Espagne, avec l'empereur, et même avec le roi de Bohême, fils de l'empereur et presque luthérien. Enfin, malgré tout ce qu'il allait répétant sur son intention de ne pas se mêler de politique, nul n'admettait qu'un prélat si puissant et si habile n'arrivât à Trente que comme un simple archevêque français, sans autre but que celui de faire nombre et de concourir paisiblement à la rédaction des décrets.

XVI

Deux événements, l'un petit, l'autre assez grave, vinrent bientôt compliquer la situation, simplifiée un moment, en apparence, par l'arrivée du cardinal.

Le 19 novembre, l'archevêque d'Otrante donna un grand dîner, et non-seulement il n'y invita que des Italiens, mais il eut l'imprudence de leur faire dire qu'ils se gardassent d'y manquer, vu qu'il s'agissait du service du Saint-Siége. Que se passa-t-il dans ce repas? Peu de chose peut-être, car les véritables conspirations ne s'affichent pas de la sorte; mais il n'en fallut pas davantage pour faire croire à un accord général des Italiens contre les Espagnols et les Français.

Voici l'autre fait. Le pape venait d'être assez dangereusement malade. A peine rétabli, il apprit que les ambassadeurs français avaient intrigué à Trente et même à Rome pour que, le siége devenant vacant, l'élection se fît par le concile et non par les cardinaux. Or, de toutes les prérogatives de la cour de Rome, s'il n'en est pas de plus grande, à ses yeux, que celle d'élire le chef de l'Église, il n'en est pas non plus dont les fondements soient plus douteux, plus fragiles, plus manifestement humains. Quand il ne serait pas prouvé que les fidèles de toutes les églises, à Rome comme ailleurs, eurent longtemps une part, une grande part, dans l'élection de leurs évêques, — resterait toujours à demander pourquoi le clergé lui-même n'a pas à élire son chef. Dira-t-on que l'étendue de l'Église et l'impossibilité de rassembler ses pasteurs ont forcément amené la création

d'un corps électoral permanent et peu nombreux? Mais il faudrait que Rome commençât par reconnaître aux cardinaux la qualité de délégués de l'Église, ce qu'elle n'a jamais fait, ce qu'elle ne pourrait même pas faire, puisque c'est le pape qui les nomme et qui a seul le droit de les nommer. D'un autre côté, plus vous tiendrez à ériger en papes tous les évêques qui ont siégé à Rome, plus vous en aurez qui n'ont été ni élus par des cardinaux, ni cardinaux eux-mêmes; d'où il faudra conclure, sinon que les cardinaux sont inutiles, du moins que leur concours n'est point de nécessité absolue dans l'élection du chef de l'Église. Il est donc évident que, si un concile général veut nommer un pape, il le peut, et que, s'il lui plaisait de ne pas même le prendre dans le collége des cardinaux, il le pourrait encore. — Ainsi raisonnaient, à Trente, les ambassadeurs français et leurs adhérents.

Et ce n'était pas la première fois que le sacré collége s'entendait demander : « Qui êtes-vous? D'où venez-vous? » Longtemps avant que le concile de Constance eût tranché la question en faisant un pape, plus d'une main hardie avait osé tirailler ce voile de pourpre qui s'épaississait toujours plus entre l'Église et son chef. Les cardinaux n'étaient pas devenus si grands, si fiers, sans qu'on eût pris de temps en temps, ne fût-ce que par jalousie, la liberté de chercher sur quoi reposait leur grandeur. Les recherches, d'ailleurs, n'avaient pas besoin d'être profondes. Tout le monde pouvait savoir que le titre de cardinal n'avait longtemps été qu'une épithète, usitée dans beaucoup de diocèses, pour distinguer les curés des simples prêtres, les *incardinati* ou attachés *par des gonds* à une église, de ceux qui ne la

desservaient qu'occasionnellement et sans lien fixe ; que les cardinaux de Rome, par conséquent, avaient commencé par n'être que les curés de l'évêque de Rome ; que si, à cette époque, ils concouraient à l'élection du pape, c'était comme curés et avec tout le reste du clergé. Alors, quand un cardinal devenait évêque, il laissait son titre de cardinal ; il n'aurait pas plus eu l'idée de le garder, qu'un curé, devenu évêque, ne garde aujourd'hui celui de curé. Dans un diplôme de 943, les églises paroissiales sont appelées cardinales. En 997, sept prêtres d'Aix-la-Chapelle reçoivent de Grégoire V le titre de cardinaux. Au onzième siècle, ce titre commençant à être réputé honorifique, plusieurs évêques d'Italie le prennent d'eux-mêmes, et ne sont pourtant pas accusés d'usurpation. Nous le voyons porté par des chanoines de Compostelle, d'Orléans, de Londres et de plusieurs autres villes. A Ravenne, il était encore en usage lors du concile de Trente, puisqu'il n'y fut aboli que par Pie V, en 1598. Enfin, il est prouvé que, en 1196, les cardinaux non évêques n'avaient pas encore la préséance sur les évêques[1].

Ainsi, il ne serait même pas exact de dire que les cardinaux, curés de l'évêque de Rome, ont grandi en même temps et dans la même proportion que lui. L'évêque de Rome a été pape, pleinement pape, très-longtemps avant que les cardinaux fussent cardinaux, dans le sens postérieur de ce titre.

Mais leur élévation, quoique plus lente, n'en poursuivait pas moins son cours. Nous les voyons se déta-

[1] Voir, pour plus de détails, les *Institutions de l'Église*, de Hurter.

cher peu à peu de tout le reste du clergé. Ils continuent d'être censés attachés à une paroisse de Rome, mais ils ne le sont plus. A l'extérieur, on ne les honore d'abord que lorsqu'ils arrivent comme envoyés et représentants du pape; bientôt, ce sera en vertu de leur titre même qu'ils auront le pas sur les évêques, sur les ministres des rois, quelquefois sur les rois. Cependant, ce n'est qu'en 1059 que Nicolas III leur accorde d'élire seuls le souverain pontife; le clergé et le peuple restent en droit de ratifier l'élection. Cent vingt ans plus tard, en 1179, Alexandre III abolit cette dernière restriction, et l'élection du pape est tout entière aux mains des cardinaux.

Il n'y avait donc pas quatre cents ans que le cardinalat était définitivement constitué; il n'y en avait pas cent cinquante que le concile de Constance avait énergiquement rappelé l'ancien droit de l'Église à élire son souverain. Et ce dernier concile y avait au moins été amené par les circonstances; mais si le concile de Trente, en pleine paix, s'était avisé d'en faire autant, c'eût été la ruine des cardinaux, et, à plusieurs égards, de la papauté elle-même. — De là les angoisses du pape; de là une source nouvelle de défiance et d'animosité entre les prélats des deux partis.

XVII

Le cardinal de Lorraine était impénétrable. Du moins, il croyait l'être, car un docteur de sa suite, Hugon, secrètement vendu au pape, tenait les légats au courant

de ses moindres faits, qui, à la vérité, trahissaient rarement toute sa pensée [1]. Le jour où la lettre du roi fut lue en congrégation générale, il trouva encore moyen de faire un long discours, sans choquer mais aussi sans satisfaire personne. Il s'attacha particulièrement à tracer le tableau trop véridique des calamités du royaume. Partout des haines, des violences, des pillages, des meurtres; partout, chez les catholiques non moins que chez les protestants, le mépris de l'autorité royale. « A qui attribuer tous ces maux? — ajoutait-il. A l'hérésie, sans doute, mais non à l'hérésie seule. Pour moi, je suis prêt, s'il le faut, à répéter la parole de Jonas, déjà citée par les légats du Saint-Siége lors de la première ouverture du concile : C'est moi, frères, qui vous ai attiré cette tempête; jetez-moi à la mer! » Allusion assez franche à ses trois cent mille écus de bénéfices; mais il ne proposait rien, ne concluait à rien.

La conclusion allait venir; c'était le second ambassadeur, Du Ferrier, qui s'était chargé de la tirer. Les légats avaient fait des difficultés pour lui accorder la parole. Le cardinal avait presque dû l'exiger, se rendant ainsi solidaire de ce qu'il allait dire, sinon des mots, du moins de l'ensemble des idées. Or, idées et mots furent également vifs. « Tous ces désordres qui affligent la France, le roi les eût apaisés en trois jours, s'il l'eût voulu, en convoquant un concile national ou en faisant de son chef les concessions demandées. Fils aîné de l'Église, il a mieux aimé ne les obtenir lui-même que de l'Église; mais si on les lui refusait, il serait bien forcé

[1] Les Espagnols étaient aussi espionnés par un des leurs, Sebastiani, évêque de Patti, en Sicile. — Tous ces détails sont tirés des lettres de Visconti.

de pourvoir lui-même aux nécessités de son royaume. Que demande-t-il, après tout? Rien qui ne soit dans l'Écriture, dans les Pères, dans les canons des premiers conciles; rien qui n'ait longtemps subsisté au sein de l'Église, sans l'empêcher de grandir devant Dieu et devant les hommes. Quand Josias voulut apaiser les troubles des Juifs et les ramener à la religion de leurs pères, il ne trouva qu'un moyen, mais c'était le meilleur de tous : il n'eut qu'à faire lire et observer le livre de la loi, longtemps caché par la malice des hommes [1]. Et si vous demandez pourquoi la France en est à cet excès de désordres et de maux, on ne pourrait que vous répondre ce que Jéhu répondait à Joram : « Comment serions-nous en paix tant que durent..... Vous savez quoi, ajouta Du Ferrier en interrompant sa phrase [2]; et si la réforme ne vient de vous, c'est en vain que tous les princes viendraient au secours de la France. Tous ceux qui périront, — bien que ce soit par leurs iniquités qu'ils se seront attiré leur ruine, — c'est à vous, à vous seuls, qu'il sera demandé compte de leur sang. »

Quelques-uns de ces traits étaient plus acérés que justes; au point où en étaient les choses, le concile, à moins de se déclarer protestant, ne pouvait rien pour calmer les guerres de religion. Et cependant, à y regarder de plus haut, cette injustice même était justice. Le concile ne pouvait rien, d'accord; mais il était le repré-

[1] Pallavicini, ordinairement si prolixe, n'a garde de reproduire ces détails. « Du Ferrier, dit-il, éclaircit sa pensée *par une application ingénieuse* de plusieurs exemples des livres saints. » Liv. XIX, c. IV.

[2] « ... tant que durent les impudicités de ta mère. » — Liv. des Rois, IX.

sentant et l'organe de cette Église qui avait tout pu pendant des siècles, et qui ne s'était servie de son pouvoir que pour défigurer le christianisme, pour enterrer sous des commandements d'homme les seules lois capables de mettre un frein aux passions des rois et des peuples. Une mère vieille et infirme a beau ne pas être actuellement en état de réprimer les désordres de son fils : si elle en a été la première cause, il ne saurait y avoir injustice à lui en demander compte. Oui, Du Ferrier avait raison. Tout le sang qui coulait en France, tout celui qui devait encore y couler, l'Église en était responsable et doublement responsable ; responsable comme mère de toutes les erreurs, de tous les abus qui avaient provoqué la Réforme ; responsable aussi comme n'ayant que trop autorisé, par ses violences, les représailles terribles que la Réforme exerçait dans quelques-uns des lieux où elle avait le dessus. Et que parlons-nous ici des vengeances de la Réforme? La Réforme, par ses principaux organes, n'avait cessé de prêcher l'ordre, le support et la paix. Aucun synode, aucune église n'avait décrété, que nous sachions, de venger le massacre des Albigeois ou tout autre vieux et sanglant grief ; mais ces mêmes Albigeois, c'était l'Église romaine, bien et dûment représentée par ses chefs, ses docteurs, ses pieux bourreaux, qui avait décrété leur perte et pris sur elle toute la responsabilité de leur extermination. Quelle audace que celle des historiens catholiques, lorsqu'ils enregistrent complaisamment les crimes commis au nom de la Réforme à ces époques de désolation et de sang ! Pas une violence à laquelle nous ne puissions, l'histoire à la main, en opposer mille ; pas un cadavre catholique que nous ne puissions cacher sous un tas de

cadavres albigeois, vaudois, protestants de France ou d'Allemagne, victimes de l'Inquisition en Italie, en Espagne, en Belgique, partout où l'affreux tribunal avait réussi à s'établir. Ah! malheur, sans doute, malheur à ceux qui ne savaient pas pardonner, et montrer la supériorité de leur foi par la supériorité de leurs sentiments et de leur patience! Mais malheur aussi, malheur surtout à l'église qui avait si longtemps donné, qui allait donner si longtemps encore, non-seulement à des époques de tumulte et de fièvre, mais froidement et par système, l'exemple de toutes les atrocités!

On sait, du reste, par quel abominable subterfuge l'Église cherchait à concilier ses persécutions sanglantes avec sa prétendue horreur du sang. L'Inquisition ne condamnait pas à mort : elle était censée ignorer ce que le pouvoir séculier allait faire des malheureux qu'elle lui remettait. Il fut même d'usage, dans l'origine, d'insérer à la fin de la sentence une formule où le magistrat civil était prié d'épargner les jours du coupable; atroce comédie qu'on eut pourtant la pudeur de supprimer, mais tout en continuant à s'abstenir de demander un supplice quelconque. Quand donc le condamné arrivait au lieu du supplice, c'était par hasard qu'il se trouvait là un bûcher dressé et des bourreaux pour y mettre le feu. L'Église s'en lavait les mains. N'avait-elle pas décidé, en 1179 [1], que, tout en réprouvant l'effusion du sang, elle pouvait accepter les *secours* que lui offriraient les princes? Bien entendu qu'un prince qui se serait avisé, une fois l'Inquisition établie chez lui, de refuser ce genre de *secours*, aurait pu s'en trouver fort mal; le

[1] Concile de Latran, XXVIIe canon.

roi d'Espagne lui-même y aurait joué sa couronne. On évalue à plus de dix mille, c'est-à-dire à environ deux par jour pendant dix-sept ans, le nombre des victimes de l'Inquisition d'Espagne sous Thomas de Torquemada, deuxième inquisiteur général. Et ce n'est pas ici un nombre rond, imaginé au hasard sur des données plus ou moins inexactes ; on peut voir dans Llorente [1] tous les détails du calcul par lequel on y arrive. A ces dix mille individus brûlés vifs, il faudrait en joindre environ sept mille brûlés en effigie, c'est-à-dire qui auraient péri comme les autres si l'Inquisition les avait tenus. Torquemada n'est pas canonisé ; mais son prédécesseur, Pierre Arbuès, l'a été, et cela, notez-le bien, non pas au quinzième siècle, au fort de l'enthousiasme fanatique dont il avait été le ministre, mais près de deux cents ans après sa mort. C'est en 1664, au temps des Pascal, des Arnault, que Rome a mis sur ses autels le féroce organisateur de son tribunal de sang.

XVIII

Le 26 novembre, jour où l'on avait cru qu'on pourrait tenir la session, on en était aussi loin qu'avant l'arrivée du cardinal.

Tous les regards continuaient à être fixés sur lui. Tantôt embarrassé, tantôt flatté du rôle que l'on s'obstinait à lui donner, il était forcé d'alimenter tour à tour les espérances et les craintes de tout le monde. Un

[1] *Hist. de l'Inquisition*, ch. VIII.

jour, il tenait chez lui une assemblée où les évêques français votaient unanimement l'épiscopat de droit divin ; un autre jour, il renouvelait dans l'assemblée générale sa proposition de laisser ce point. Le 1er décembre, à la suite du tumulte occasionné, comme nous l'avons vu plus haut, par la hardiesse de l'évêque à qui des Italiens crièrent anathème, il parut vouloir se prononcer ; mais son discours, commencé par une vive sortie contre ceux qui avaient ainsi porté atteinte à la liberté des votes, se termina encore dans les nuages. Il n'en resta que la proposition d'ôter les mots *droit divin*, pour dire simplement que les évêques sont *institués par Jésus-Christ.* Cependant, les légats en ayant aussitôt référé à Rome, le cardinal osa faire un pas de plus et se plaindre assez ouvertement de cette manière de procéder. Les Italiens, de leur côté, s'aigrissaient de jour en jour davantage. « Nous voilà tombés, disaient-ils, du mal espagnol dans le mal français. » Les Français riaient du bon mot et en rendaient la monnaie avec usure ; les Espagnols, qui ne savaient pas rire, en gardaient une profonde rancune.

A toute cette agitation se mêlait encore celle des nouvelles politiques, auxquelles la présence d'un membre de la maison de Guise donnait un immense intérêt. Le 7 décembre, on apprit la mort du roi de Navarre, et personne n'ignorait que cet événement pouvait appeler le cardinal de Lorraine à la tête des affaires de la France. Lui-même, il laissait assez voir qu'il regrettait de n'être pas sur les lieux, pour recueillir plus sûrement l'héritage de son rival.

En Allemagne, Maximilien, fils de l'empereur et déjà roi de Bohême, venait d'être élu roi des Romains, héri-

tier de la dignité impériale. A l'occasion de son couronnement (30 novembre), l'empereur avait eu des conférences avec les princes protestants pour les engager encore une fois à accepter le concile, et ces tentatives, comme toujours, n'avaient servi qu'à provoquer des demandes qu'on savait bien ne pouvoir être accordées, celle, en particulier, de déclarer nul et non avenu tout ce qui s'était fait à Trente. Pourtant, soit politique, soit sympathie secrète, l'empereur n'en avait témoigné aucun déplaisir. Il leur avait même offert de se rendre à Trente pour présenter leurs demandes, à la seule condition qu'ils adoucissent un peu ce qu'elles avaient de trop blessant pour l'assemblée et pour le pape.

Tandis que le canon sur l'institution des évêques était en route pour Rome avec l'amendement proposé par le cardinal, on était retombé encore une fois dans la question de la résidence. Le cardinal, contre l'avis de plusieurs prélats français, persistait à dire qu'il n'était pas nécessaire d'y mêler celle du droit divin. Quant à la résidence en elle-même, il paraissait médiocrement désireux de la voir devenir obligatoire, selon le plan des légats, au moyen de règles fixes et d'une pénalité proportionnelle. Outre qu'il ne voulait pas se condamner, lui, prélat de cour, à végéter dans son diocèse de Reims, il avait l'air peu convaincu des bons résultats qu'on attendait d'une loi sur cette matière. Il comprenait que tout le monde s'était plus ou moins monté la tête au sujet de la résidence, et que ce remède, pas plus qu'un autre, ne pouvait être un remède à tous les maux.

Malgré ce demi-abandon des principales difficultés de la question, il avait le chagrin de voir que personne,

ou presque personne, ne se rangeait de son côté ; il savait, de plus, que l'on commençait à en faire la remarque, et à se demander si c'était là l'influence toute-puissante qu'il s'était flatté d'exercer. Le *mal français* était promptement redevenu le *mal espagnol*, c'est-à-dire que les prélats espagnols s'étaient remis à la tête de l'opposition, poste où il est toujours facile d'attirer les regards et de se donner de l'importance. C'était à eux, non au parti français, que se joignaient les Italiens détachés du parti papal. Les Français mêmes étaient quelquefois assez disposés à murmurer contre leur chef. Ils lui en voulaient pour sa demi-défection sur le droit divin. « On voit bien, disaient-ils, qu'un cardinal n'est pas facilement un bon Français. »

Vers le même temps, enfin, les légats ayant présenté un projet de décret sur divers abus relatifs au sacrement de l'Ordre, les Espagnols se plaignirent de n'y voir à peu près aucune des choses dont ils avaient toujours demandé qu'on s'occupât ; et aussitôt, unis aux prélats allemands, ils reprirent avec une nouvelle vigueur l'affaire de la résidence au point de vue du droit divin. — Avions-nous tort de dire qu'on croirait se tromper de page, relire ce qu'on a déjà lu et relu ? On voudra bien se souvenir, pourtant, que nous abrégeons de notre mieux, et que nous mettons souvent en quelques lignes plusieurs pages de Sarpi et de Pallavicini. Le concile n'avait encore jamais plus parlé ni moins fait.

Dans la congrégation du 16 décembre, un des légats crut devoir se plaindre de l'extrême prolixité des avis. On remarquait, en effet, qu'un assez grand nombre d'évêques, habituellement muets jusque-là, avaient pris goût à la parole. Tout le monde ayant eu le temps, et

au delà, d'approfondir la question, il y en avait peu qui n'opinassent longuement, ne fût-ce que pour répéter ce que vingt autres avaient dit. De nouveaux arrivants, peu au courant de ce qui s'était dit et fait, venaient encore tous les jours se jeter à la traverse, renouvelant, sans le vouloir, des débats de détail qu'on avait pu croire vidés. Bref, le concile était comme un vaisseau battu de vents tellement opposés qu'il ne fait que tournoyer sur lui-même, et se retrouve, le soir, à la même place que le matin. Mais les légats avaient grand tort de s'en plaindre. La lassitude était leur plus sûr auxiliaire. Elle avait déjà sauvé bien des fois les affaires du pape; elle seule pouvait les sauver encore.

Le pape, cependant, s'impatientait tout de bon. Quoiqu'on le tînt jour par jour et heure par heure au courant de tout ce qui se disait au concile, il ne pouvait arriver à se faire une idée juste de la position des légats. Habitué à régner, il lui semblait qu'à leur place rien ne lui eût été plus facile que d'être le maître. Ses courtisans partageaient la même illusion; l'impatience avait passé jusqu'au peuple. C'étaient les vieux Romains murmurant des lenteurs de Fabius! A tous les soucis des légats se joignait donc celui d'avoir sans cesse à faire leur propre apologie auprès du pape et de leurs collègues de Rome. Ils demandaient qu'on leur envoyât au moins des ordres formels; mais, mis au pied du mur, le pape se trouvait tout aussi embarrassé que ses ministres.

Il avait été très-peiné, en particulier, d'avoir à émettre un avis sur la formule proposée par le cardinal de Lorraine. Après beaucoup d'hésitation, fort du consentement de ce prélat, il se hasarda à se prononcer contre

la doctrine du droit divin, ou, du moins, contre l'insertion de ce mot dans le décret. S'emparant donc de l'idée que les évêques sont *institués par Jésus-Christ*, idée assez vague pour que l'on pût espérer de la tourner d'une manière favorable au sens ultramontain [1], il arrêta trois projets de formule, élaborés dans une commission de cardinaux. Une de ces formules, la plus vague, portait simplement anathème à qui dirait que les évêques *ne sont en aucune manière institués par Jésus-Christ;* une autre, un peu plus claire, mais qui sortait tout à fait de la question, anathème à qui croirait *que le grade épiscopal n'a pas été institué par Jésus-Christ;* la troisième, enfin, anathème à qui enseignerait *que les évêques choisis par le pape, et sur lesquels il se décharge d'une portion de sa sollicitude, ne sont pas choisis par le Saint-Esprit pour conduire la portion de l'Eglise qui leur est confiée.* — Cette dernière, la meilleure selon les Italiens, était naturellement la pire selon les autres, car elle équivalait à la négation positive du droit divin. Rien n'eût été plus facile que d'en tirer dans la suite l'universalité de l'épiscopat romain, dans le sens le plus absolu, savoir que le pape est seul évêque d'institution divine, et que les autres ne le sont que par lui. On aurait même pu, au besoin, en faire jaillir une prérogative nouvelle. Si les évêques choisis par le pape sont choisis par le Saint-Esprit, c'est comme une nouvelle branche d'infaillibilité accordée au successeur de saint Pierre. Comment cela se serait concilié avec le fait qu'il y a de mauvais évêques, c'est ce qu'on ne

[1] En disant, comme Lainez, que *les évêques, le corps épiscopal*, existent de droit divin, mais que chaque évêque, individuellement, n'existe que de droit papal.

voit pas trop; mais qu'importe? L'ultramontanisme est-il embarrassé pour concilier l'infaillibilité papale avec l'existence des mauvais papes?

Un mois entier, signalé par divers événements dont nous dirons bientôt un mot, s'était écoulé à attendre la réponse du pape. Les fêtes de Noël, célébrées à dessein avec une grande pompe, avaient un moment distrait les prélats; mais les premiers jours de l'année 1563 les retrouvèrent impatients, aigris, découragés.

Le courrier arriva enfin. C'était le 15 janvier. Dès le lendemain, on se remit à l'ouvrage, et la troisième formule, comme la plus développée et la plus claire, devint le texte principal de la discussion. Les efforts des Français et des Espagnols se concentraient surtout contre la partie de la phrase où les évêques sont dits choisis par le pape pour être chargés par lui d'*une portion de sa sollicitude.* L'expression latine *In partem sollicitudinis* se trouvait chez des auteurs respectés; mais on faisait observer qu'autre chose est d'employer cursivement certains mots, ou de les insérer dans l'énoncé rigoureux d'un système. D'ailleurs, disaient les opposants, la meilleure preuve que nous ne devons pas employer cette expression, c'est que nous ne sommes déjà pas d'accord sur le sens, et que, par conséquent, après nous, on le sera encore moins.

Les Italiens, en effet, tâchaient de montrer que *In partem sollicitudinis* ne renfermait pas nécessairement l'épiscopat universel du pape; les autres répondaient que si ces mots n'avaient pas cette portée, il fallait le dire, et donner, dans le décret même, une garantie à ceux qui craignaient qu'on ne les interprétât dans ce sens. Plusieurs offraient de se déclarer satisfaits si on

consentait à mettre que les évêques *ont été établis par Jésus-Christ, pour être chargés par le pape d'une portion de sa sollicitude ;* mais ce milieu plaisait peu. Et comme la question de la résidence reparaissait à tout propos, les deux partis passant perpétuellement de l'une à l'autre selon qu'ils voyaient jour à y gagner quelque peu de terrain, — la fin de janvier arriva sans qu'on se fût entendu sur un seul point.

XIX

La première nouvelle de la bataille de Dreux (17 décembre) avait été reçue et célébrée, dans le concile, comme celle d'un grand triomphe ; mais des rapports plus détaillés avaient modifié cette première impression, et, tout en continuant à entretenir, par de pompeuses actions de grâces, l'enthousiasme des populations catholiques, on faisait d'amères réflexions. L'armée protestante eût-elle été complétement battue, ce n'était déjà pas peu de chose que de voir la Réforme avec une armée, et une armée capable de lutter contre les forces réunies du roi de France et de Philippe II ; mais, quoique battue, on savait qu'elle avait perdu moins de monde que l'armée catholique, qu'elle n'était ni découragée ni en déroute, et, quand une armée ne se considère pas comme vaincue, elle ne l'est réellement pas. Le seul résultat positif de la bataille de Dreux avait donc été d'élever, politiquement et militairement, le parti de la Réforme au niveau du parti royal ; après avoir combattu d'armée à armée, on traitera de puissance à puissance.

Le pape en avait jugé mieux que personne. L'ambassadeur De l'Isle, dans ses lettres à la reine, se plaint de n'avoir pas réussi à lui faire considérer comme une vraie victoire ce triomphe si hautement célébré. « Sa Sainteté, dit-il [1], persévérant avec contenance et paroles pleines de dédain et malcontentement, ne peut souffrir que je nomme votre victoire, et dit qu'il n'en a été aucune. » — Patience ! neuf ans plus tard, Rome retentira de cris de joie pour une autre victoire, plus complète et plus belle, apparemment, à ses yeux.... celle de la Saint-Barthélemy.

Dans les premiers jours de janvier, les ambassadeurs de France avaient présenté au concile un projet de réformation dont le cardinal de Lorraine avait affecté de ne pas se mêler, et qui, émané du gouvernement, n'avait pas en effet l'approbation de tous les évêques français. C'était un mélange de dispositions assez diverses. Les droits du pape, sans y être théoriquement attaqués, y recevaient plus d'une atteinte, surtout pécuniairement. Le dix-septième et le dix-huitième article établissaient la faculté de communier sous les deux espèces, et de célébrer le culte en langue vulgaire. Le culte des images, la collation des bénéfices, les dispenses de toute espèce, étaient aussi l'objet de dispositions plus ou moins contraires aux idées et aux intérêts de la cour de Rome. La victoire de Dreux commençait à porter des fruits qui n'étaient pas tous également doux. Plus on l'avait célébrée, plus on avait mis le gouvernement français en position de demander des concessions au concile, et d'en faire lui-même aux protestants.

[1] Lettre du 8 mars 1563.

Les légats craignaient tellement l'effet de ce mémoire sur la santé du vieux pontife, malade et mourant depuis plusieurs mois, qu'ils lui envoyèrent en toute hâte l'évêque de Viterbe, un de ses confidents et de ses amis, pour adoucir la rudesse du coup. Malgré cela, l'impression fut terrible. Le pape cria à la révolte; l'évêque le calma, mais non sans peine, en lui remontrant qu'il y avait trente-quatre articles, que les Français n'avaient sûrement jamais eu l'idée de les obtenir tous, qu'on pourrait aisément en accorder quelques-uns, en modifier d'autres, en rejeter beaucoup. Enfin, ce qu'il y avait de plus rassurant, c'était que le cardinal de Lorraine avait secrètement chargé l'évêque d'offrir ses services au pape, sinon pour conjurer l'orage, du moins pour le détourner et l'amoindrir. Le cardinal n'était, au fond, ni ultramontain, ni gallican; il était simplement de la religion des ambitieux, c'est-à-dire prêt à en changer tous les jours.

Le pape commença donc par s'emparer de cette affaire, qu'il était pourtant censé ignorer, puisqu'elle avait été transmise, non pas à lui par l'ambassadeur résidant à Rome, mais au concile par les ambassadeurs résidant à Trente. Le cardinal de Ferrare, légat en France, eut ordre de répondre au roi : « Qu'il y avait en effet de bonnes choses dans ces articles, et que le pape ne demandait pas mieux que de les voir examiner; qu'il ne pouvait supposer à personne, et au roi très-chrétien moins qu'à tout autre, l'intention d'ôter au Saint-Siége une portion quelconque des pouvoirs qu'il tient de Jésus-Christ; que si telles ou telles redevances étaient onéreuses au royaume, on verrait à les alléger à l'amiable; que c'étaient là, d'ailleurs, des choses peu

propres à être traitées dans un concile. » Une des raisons, ajoutait le pape, pour lesquelles ces articles ne lui plaisaient pas tous également, c'était qu'il y en avait de non moins contraires à l'autorité du roi qu'à celle du pape. Peu dépendants du Saint-Siége, les évêques auraient la facilité de l'être encore moins du roi. Toutes ces remarques, enfin, le cardinal de Ferrare devait les appuyer d'une nouvelle avance de quarante mille écus, sur les cent mille précédemment offerts en don.

C'est un des traits curieux de l'histoire politique de ce siècle que ces dons d'argent faits publiquement de prince à prince, offerts et reçus sans la moindre honte, quelque faible que fût la somme eu égard à la grandeur et à l'opulence des deux parties. Il semblait généralement admis qu'une bourse pleine est un argument comme un autre, et qu'il n'y a pas plus à rougir d'une bonne somme acceptée que d'une bonne raison accueillie. Mais si ce n'était que curieux dans les affaires politiques, c'était certainement, dans les affaires religieuses, autre chose que curieux.

XX

Rien n'étant prêt pour la session, il fallut encore la proroger. Quoiqu'on ne fût qu'au commencement de février, les légats proposaient de la différer jusqu'à Pâques. Cet avis fut fortement combattu, d'autant plus que les légats parlaient d'entamer l'article du Mariage, et qu'on trouvait étrange d'aller chercher de nouvelles matières lorsqu'on ne pouvait venir à bout des an-

ciennes. Beaucoup voulaient qu'on allât immédiatement aux voix sur tous les points suffisamment examinés; mais les Italiens, quoique sûrs de vaincre, redoutaient ce genre de victoire. Le cardinal de Lorraine, en consentant au délai, eut l'air de ne s'y prêter que par complaisance; mais il avait ses raisons pour ne pas en être fâché. Il projetait un voyage auprès de l'empereur, et les affaires de France étaient encore trop brouillées pour qu'il vît bien ce qu'il y avait de mieux à faire dans l'intérêt de son parti.

Ce voyage, depuis longtemps annoncé, était l'objet de bien des inquiétudes. On ne doutait pas qu'il n'eût pour but, outre les affaires politiques concernant la France et l'Allemagne, de resserrer l'union des Français et des Allemands dans les affaires du concile; l'empereur, et surtout son fils, étaient trop mal disposés pour que le cardinal ne revînt pas d'auprès d'eux avec des projets plus ou moins hostiles. On avait eu vent de quelques questions que l'empereur faisait examiner par ses théologiens, et qui n'étaient pas des plus rassurantes; entre autres :

Si le pape était fondé à vouloir que ses légats eussent seuls le droit de proposer, et si la clause *proponentibus legatis* ne devait pas être ôtée, comme contraire à l'autorité et à la liberté du concile ;

Si le pape pourrait le transférer ou le dissoudre sans la participation des princes;

S'il n'y aurait aucun moyen de faire que les évêques y fussent indépendants, tant du côté du pape que du côté de leurs princes respectifs;

S'il ne serait pas possible de protéger la minorité contre la violence ou les intrigues de la majorité ;

Si, le pape venant à mourir, l'élection appartiendrait au concile;

Et autres points, auxquels le bruit public en ajoutait de plus menaçants encore.

Le cardinal partit vers le milieu de février, après avoir fait promettre aux légats que la question du mariage des prêtres ne serait pas agitée en son absence. Nouveau sujet d'inquiétudes. Il avait donc aussi, sur ce point, des vues qui pourraient ne pas être celles de la majorité? Il resta cinq jours à Inspruck. Tout fut mis en œuvre pour pénétrer le secret de ses conférences avec l'empereur; mais tout ce qu'on put savoir, ce fut qu'il était resté chaque jour au moins deux heures avec lui et son fils.

A son retour, on n'en sut pas davantage. Il se borna à rapporter aux légats: « Que l'empereur s'était répandu devant lui en plaintes amères sur ce qu'aucune de ses demandes n'avait seulement été mise en délibération; qu'il s'était beaucoup échauffé, disant que l'assemblée n'avait encore rien fait d'important, que le pape était trompé, ou par le concile siégeant à Trente, ou par *son concile* siégeant à Rome, etc., etc. [1] » Le cardinal ajoutait qu'il avait fait de son mieux pour adoucir l'empereur; mais, dit l'historien: « Il disait tout cela du ton d'un homme qui ne raconte pas seulement les sentiments d'autrui, mais veut faire valoir les siens en leur donnant l'appui d'une autorité supérieure. » Les jours suivants, il parlait presque ouvertement de l'empereur comme d'un allié, d'un ami; il allait jusqu'à dire que, si les choses continuaient sur ce pied, il en

[1] Pallav. l. XX, ch. v.

résulterait quelque grand scandale. Ce scandale, c'était évidemment que les princes décréteraient, de leur chef, ce qu'ils ne pourraient obtenir de l'assemblée ou du pape. L'agitation et la méfiance allaient croissant.

Enfin, tandis que le cardinal de Ferrare communiquait en France la réponse ambigue du pape aux trente-quatre articles qui avaient mis Rome en émoi, les ambassadeurs français communiquaient au concile, par une lettre du roi, la nouvelle officielle de la bataille de Dreux, et en prenaient occasion de demander ce qu'on avait fait de ces articles, ce que l'on comptait en faire. Puis, avec une malicieuse bonhomie : « Si quelqu'un s'étonnait, dit Du Ferrier, que nous nous soyons attachés à ces points plutôt qu'à d'autres, que nous ayons omis tant de choses importantes, nous répondrions que nous avons voulu commencer par les plus légères, afin de déblayer la route et d'arriver plus facilement aux plus graves. Ne croyez pas, ajoutait-il, que les chrétiens soient ce qu'ils étaient il y a cinquante ou cent ans. S'il y a encore beaucoup de gens qui ne demandent pas mieux que de rester catholiques, ces mêmes gens ne le sont déjà plus assez pour s'abstenir de juger, d'après l'Ecriture, ce que vous leur aurez présenté à croire ou à faire. » Qu'attendaient-ils donc, ces gens, et lui tout le premier, pour se déclarer protestants? Le concile n'avait-il pas décrété assez de choses contraires à l'Ecriture, pour qu'on se dispensât d'attendre ce qu' décréterait encore?

XXI

Retardées de quelques jours par une querelle de pré-

séance entre les théologiens, les délibérations sur le mariage s'ouvrirent dans le courant de février. Huit articles, qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer, avaient été présentés par les légats. Bornons-nous aux trois points sur lesquels la discussion allait principalement rouler : le mariage en lui-même ; le mariage envisagé comme lien ; le célibat.

Le mariage est-il un sacrement ? — C'était facile à dire, mais moins facile à prouver. Les théologiens en firent assez l'aveu, sinon en propres termes, du moins par la longueur et l'embarras de leurs discours.

Rappelons d'abord, pour mémoire, ce que nous avons déjà dit ou indiqué ailleurs : — Qu'il paraît peu conforme à la notion même de sacrement, notion essentiellement chrétienne, d'appeler de ce nom une chose existant dans toutes les religions ; que, pour trouver d'anciens auteurs chrétiens qui fassent du mariage un sacrement, il faut remonter au temps où *sacrement* se disait de tous les actes religieux[1]; que l'Écriture, enfin, ne nous en parle nulle part comme il serait naturel qu'elle parlât d'un acte appartenant à la loi nouvelle, et frère, si l'on peut ainsi dire, de la Cène et du Baptême. Si ce dernier, quoique usité avant le christianisme, est devenu un sacrement, c'est que Jésus-Christ s'en est positivement emparé, et en a fait comme le sceau dont

[1] « Le mariage est, *selon l'expression de saint Paul,* un grand *sacrement* en Christ et en l'Eglise, » dit l'Encyclique de 1832; mais le texte grec dit « un grand *mystère.* » Nous avons déjà eu un exemple de ce même jeu de mots, et le cardinal Cajetan avoue ici la falsification. « Non habes ex hoc loco, prudens lector, a Paulo, conjugium esse sacramentum; non enim dixit *sacramentum,* sed *mysterium.* »

ses disciples devaient être marqués. « Allez, instruisez toutes les nations, *baptisez-les* au nom du Père, *du Fils* et du Saint-Esprit. » Quant au mariage, rien de semblable. Le Nouveau-Testament n'en parle qu'au point de vue moral. Il le prend comme un fait; il l'épure et le relève; mais nous ne voyons là ni institution du fait, ni modification dans son essence. Ainsi, la religion le sanctifie, mais ne le crée pas; l'Église le proclame et le bénit, mais il existerait sans elle, et il a réellement existé chez des païens, à quelques époques [1], aussi respecté, aussi sacré qu'il le fût jamais chez les chrétiens. Or, quelque définition qu'on donne du sacrement en général, jamais elle ne s'appliquera logiquement à un acte où le rôle du christianisme est une simple intervention, utile, précieuse, mais nullement nécessaire. Tout acte, toute affaire sur laquelle vous appelleriez la bénédiction de Dieu et les prières de l'Église, serait, à ce titre, un sacrement.

Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'un sacrement dont le but réel et direct n'a rien de religieux, ne touche même en rien à la religion ?—Si l'état du mariage, fécondé par la piété, est une source abondante de sanctification et de salut, ce n'est pourtant là, au fond, qu'un résultat occasionnel. Quand l'union conjugale ne serait pas de nature à avoir ces heureux effets, elle n'en subsisterait pas moins. Le mariage, n'est donc pas, en soi, un acte religieux , puisqu'il existe indépendamment de toute religion ; il est donc essentiellement différent de la Cène et du Baptême, et de tous les autres sacrements, si on

[1] A Rome, par exemple, dans les premiers siècles de la république.

veut qu'il y en ait d'autres, puisque ceux-là, en dehors du sens religieux, ne signifient rien, ne sont absolument rien.

Entrons, pour un moment, dans une des idées favorites de l'Église romaine, celle de la supériorité du célibat sur le mariage, et voilà aussitôt une nouvelle objection. Tous les autres sacrements ont ou sont réputés avoir pour but de modifier en bien et de spiritualiser l'âme du fidèle; ici, ce sera tout autre chose. Si le célibat est plus saint que le mariage, et que ce dernier, pourtant, soit un sacrement, — voilà un sacrement dont le résultat immédiat est de faire passer l'âme dans un état inférieur, de lui ôter une portion de sa spiritualité, de lui fermer, enfin, certaines sources de salut. L'Église romaine n'accepte le mariage que comme un mal nécessaire; est-il logique de considérer comme un sacrement l'acte qui crée un mal? Et si on répond qu'il est naturel que la religion s'empare de ce mal pour l'amoindrir, pour en tirer le bien qui peut y être, — nous voilà ramenés à notre objection ci-dessus : « Qu'il ne saurait y avoir sacrement là où la religion ne fait que bénir ce qui existerait en dehors d'elle et sans elle. »

XXII

Au reste, il serait fort à désirer que l'Église romaine n'eût jamais rien enseigné de plus dangereux. En mettant le mariage au nombre des sacrements, on peut avoir eu un bon but, celui de le rendre plus inviolable

et plus sacré. Nous pourrions donc demander seulement si on y est arrivé, si le lien conjugal est réellement plus sacré en Italie qu'en Angleterre, en France qu'aux États-Unis, à Rome qu'à Genève, et nous serions peu inquiets sur la réponse de tout voyageur éclairé, de tout catholique de bonne foi.

Mais si les bons résultats sont douteux, les mauvais ne le sont pas. En devenant un sacrement, le mariage passait dans le domaine de l'Église[1] ; elle seule avait désormais le droit d'en déterminer les conditions. Ce droit était une inépuisable source d'influence sur les individus, les familles, les rois, les peuples. La société civile était liée à l'Église par ses fibres les plus intimes, les plus profondément enracinées dans tous les intérêts et dans toutes les affections. Et comme on les tendait, ces fibres ! Comme on se plaisait à multiplier les embarras, les empêchements de tout genre ! Au commencement du treizième siècle, l'empêchement de parenté s'étendait jusqu'au septième degré ; il n'était pas jusqu'aux relations adultères qui ne constituassent une sorte de parenté, dans laquelle l'interdiction du mariage allait jusqu'au quatrième degré. Au milieu de cet enchevêtrement d'obstacles, il ne se faisait presque point de mariages que l'Église n'eût la possibilité d'empêcher, pour peu qu'elle voulut appliquer rigoureusement ses règles ; il n'y avait, en ce cas, d'autre ressource que de solliciter et de payer. Souvent aussi, des empêchements venant à se découvrir après le mariage, nouvelles sollicitations, nouveaux débours, si on vou-

[1] « Le Mariage, faisant partie des choses saintes, est par conséquent *soumis* à l'Eglise. » (Encyclique de 1832.)

lait être en règle. Des époux unis depuis vingt ans pouvaient n'être pas encore sûrs que leur mariage fût valide, que leurs enfants fussent légitimes; ceux-ci, même après la mort de leurs parents, pouvaient, un beau jour, s'entendre déclarer bâtards.

Du temps du concile de Trente, il n'en était plus tout à fait ainsi. Des plaintes universelles avaient contraint Innocent III d'abaisser à quatre le chiffre normal des degrés; l'usage avait en outre donné force de loi à divers adoucissements de détail, et les dispenses achevaient d'adoucir ce qu'il restait de trop gênant dans la loi.

Malgré cela, il régnait encore un grand malaise. La société civile tendant fortement à s'émanciper, son attention était sans cesse appelée sur le plus délicat des points de contact entre le spirituel et le temporel. La Réforme avait demandé à l'Église de quel droit elle se disait seule apte à poser les lois du mariage, et l'Église, à côté de l'argument d'autorité, dont personne ne voulait plus, n'avait pas grandchose a répondre. Beaucoup de jurisconsultes catholiques étaient arrivés, sur ce point, à des idées très voisines de celles des protestants. On commençait, surtout en France, à voir dans le mariage un acte essentiellement civil, que la religion consacrait, mais ne créait pas. Cette consécration, on entendait bien que l'Église restât maîtresse de déterminer dans quels cas le prêtre devait l'accorder ou la refuser; mais on commençait généralement à comprendre que, en regard de la société, ce n'est là qu'un accessoire. Enfin, le pouvoir civil commençait aussi à se croire en droit de fixer, dans sa sphère, les conditions hors desquelles l'Église ne pourrait procéder à la célé-

bration du mariage. Ainsi se préparait, mais pour dormir encore longtemps, le système qui est aujourd'hui celui de la France et de beaucoup d'autres états.

XXIII

Ces discussions sur l'essence du mariage conduisaient nécessairement à la seconde des questions indiquées ci-dessus, savoir le mariage envisagé comme lien.

L'Église l'avait déclaré indissoluble. Au point de vue social et moral, il y a de graves raisons en faveur de ce système; mais il s'agissait de savoir si l'Église avait eu le droit de l'établir. Or, l'Écriture à la main, ce n'était pas soutenable, surtout dans l'opinion que le mariage est un sacrement. Un sacrement, en effet, — l'Église l'a toujours reconnu, — est en dehors de son pouvoir. Elle en règle l'emploi, en modifie les accessoires, mais ne saurait en modifier l'essence. Si le mariage est un sacrement, et que Jésus-Christ ne l'ait pourtant pas regardé comme indissoluble, sa qualité même de sacrement ôte à qui que ce soit la faculté d'y rien changer. Cela posé, qu'en a dit Jésus-Christ? « Il a été dit aux anciens : Que celui qui répudie sa femme lui donne un acte de divorce. Mais moi je vous dis que celui qui répudie sa femme, *si ce n'est pour cause d'adultère*, l'expose à devenir adultère, et que celui qui épouse cette femme répudiée se rend coupable d'adultère [1]. » *Celui*

[1] Ev. selon saint Matth. v.

qui épouse cette femme. Il était permis, en effet, d'épouser une femme répudiée. Jésus-Christ le défend-il? Nullement. Il se borne à dire que, si la répudiation n'a pas eu lieu pour la cause qu'il indique, le nouveau mariage ne sera pas légitime. Peut-on admettre que, s'il eût voulu enseigner l'indissolubilité, il ne l'eût pas enseignée en cet endroit? Prétendra-t-on que c'était par condescendance aux idées et aux usages des Juifs? Nous ne concevons pas le Fils de Dieu usant de condescendance au point d'accorder, même provisoirement, ce qui eût été contraire à l'essence d'un des sacrements de la loi nouvelle.

Quant à la question de savoir si certains États ont bien ou mal fait d'autoriser le divorce dans d'autres cas que l'adultère, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Il nous suffit d'avoir montré qu'on ne saurait raisonnablement ériger en loi divine la prohibition absolue du divorce.

Nous arrêterons-nous à réfuter les accusations dirigées à ce sujet contre la Réforme? Il semblerait, au dire de certains auteurs, qu'elle n'ait pu ôter cette impossibilité sans ouvrir la porte aux plus scandaleux désordres. Heureusement que nous n'avons ici, comme dans la question sacramentelle, qu'à en appeler aux faits. Où sont-ils, ces désordres? Nous citera-t-on beaucoup de cas où la perspective du divorce ait relâché des liens qui ne se seraient pas relâchés sans cela? Il va sans dire que nous ne parlons pas de ce divorce brutal, que l'histoire nous montre en usage chez quelques peuples, mais du divorce légal, solennel, tel, en un mot, qu'il existe dans tous les pays protestants où il est admis. Là, entouré de toutes les restrictions civiles

qu'exigeaient la morale et l'ordre, il n'a lieu qu'avec des formalités et des délais qui équivalent à le déclarer d'avance impossible, pour peu que les motifs en soient insuffisants ou passagers. A peine trouve-t-on à citer, de loin en loin, un cas où il n'ait pas fait, en somme, plus de bien que de mal; et que de cas, au contraire, où l'indissolubilité du mariage produit plus de mal que de bien! Puis, nous le répétons, ce n'est pas là la question. Quand le divorce n'aurait que des résultats fâcheux, l'Église, dès qu'il n'est pas interdit dans l'Écriture, n'a pas le droit de l'interdire. Le déconseiller, à la bonne heure; faire tout ce qui est humainement possible pour empêcher, dans chaque cas particulier, que les époux n'en viennent à cette extrémité déplorable, c'est un devoir; demander à la loi civile encore plus de sévérité, d'enquêtes, de lenteurs, rien de mieux; mais, quand la loi divine ne dit pas formellement non, l'Eglise n'a pas le droit de dire non.

Nous retrouvons ces idées dans les avis de presque tous les théologiens qui élaborèrent, à Trente, la question du mariage. L'argument que l'on aurait pu tirer et que l'on tire encore quelquefois avec tant d'assurance de ces paroles de Jésus-Christ : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a joint[1], » se trouvait détruit d'avance par ces autres paroles où il admet le divorce pour adultère; on ne pouvait donner comme absolue une règle à laquelle il a fait lui-même une exception. D'autre part, on sentait qu'une loi de cette importance ne pouvait solidement reposer sur la seule autorité de l'Église. On se donnait donc beaucoup de peine pour

[1] Ev. selon saint Marc, x.

trouver des bases scripturaires; on en était réduit, comme sur tant d'autres points, à travestir en déclarations dogmatiques des paroles qui n'en sont évidemment pas. C'est ainsi que, dans le décret même, l'indissolubilité est établie d'abord sur ces paroles d'Adam : « Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair; » puis sur ces paroles de saint Paul : « L'homme quittera donc son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair; » puis enfin sur : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a joint. » Mais quant à l'exception indiquée en cas d'adultère, le concile n'en dit rien; bien plus, dans le septième canon, il y a anathème contre qui prétendra que l'Église se trompe en enseignant l'indissolubilité, *même en cas d'adultère*.

Répétons-le : ce point est un de ceux où nous pardonnons le plus volontiers au catholicisme d'être en désaccord avec la Bible; mais la contradiction n'en est pas moins là, patente, flagrante. Faire de l'indissolubilité une loi, c'est soutenable; l'enseigner comme un dogme, c'est un mensonge.

XXIV

A cette première difficulté s'en joignaient d'autres, plus légères en soi, mais qui, compliquées par la notion de sacrement, devenaient insolubles. Parmi les conditions du mariage, il en est de purement humaines : consentement des parents ou tuteurs, minimum de l'âge des époux, etc. Si une de ces conditions a été omise, qu'est le mariage ?

Le déclarerez-vous nul ? Mais il est contraire à l'essence d'un sacrement que l'omission d'une formalité civile puisse l'annihiler. En vain, comme plusieurs des théologiens de Trente, appellerez-vous la scolastique à votre secours. « Tout sacrement, disaient-ils, veut une matière à sacrement. De même qu'il n'y a point de baptême là où il n'y a personne à baptiser, il n'y a point de mariage non plus là où il n'y a personne à marier. Si les époux, par conséquent, ne sont pas dans les conditions requises, ils ne sont pas matière à mariage. L'acte est donc nul, comme le serait le baptême d'un enfant mort ou d'une pierre. » Pauvres subtilités, auxquelles il n'y aurait eu, d'ailleurs, qu'un mot à répondre : C'est que les conditions civiles du mariage ne sont pas partout les mêmes, et qu'il est contradictoire, absurde, que les mêmes paroles sacramentelles puissent créer un lien indissoluble, ou ne rien signifier du tout, selon que le même prêtre les aura prononcées sur les mêmes personnes en-deçà ou au-delà de la borne qui marque les confins de deux États.

Pour échapper à cette absurdité, il n'y a qu'un moyen : c'est que l'autorité civile n'ait absolument rien à voir dans le mariage. Tant que l'Église ne sera pas arrivée à en régler souverainement toutes les conditions, aussi bien dans l'ordre civil que dans l'ordre ecclésiastique, la sacramentalité de cet acte ne peut être pour elle qu'une source d'embarras et d'échecs. Aussi le concile de Florence avait-il enseigné que le consentement des contractants est la seule condition indispensable. C'était logique. Quand vous baptisez un enfant, son père a beau n'y avoir pas consenti : l'enfant est baptisé. De même, si le mariage est un sacrement, les parents ont

beau avoir dit non : dès que la formule est prononcée, il y a mariage. On pourrait même, toujours logiquement, aller encore plus loin. L'enfant que vous baptisez n'a ni demandé ni accepté le baptême. Si le mariage est un sacrement, si la formule du mariage a la vertu d'opérer, comme celle du baptême, un certain effet infaillible, — on ne voit pas pourquoi le prêtre ne pourrait pas marier de son chef, sans demander le consentement des parties, sans même les informer du fait, autant de gens que bon lui semblerait.

Ici donc, comme en tant d'autres choses, ce qui contribuait le plus à la force de l'Église, lorsqu'elle était toute-puissante, ne contribue plus qu'à son humiliation. Qu'est-ce que le mariage dit *civil*, reconnu aujourd'hui par tant d'États, sinon la négation permanente de l'idée, si chère à son ambition, qu'elle seule peut faire des mariages légitimes? Cette idée, pourtant, elle ne l'a pas abandonnée; elle ne peut pas l'abandonner, puisqu'elle en a fait un point de foi. Le mariage civil, à ses yeux, n'existe pas; si elle en parlait, ce ne pourrait être que comme d'une impie usurpation. Ainsi, excellente en vue d'une époque d'omnipotence, sa théorie du mariage était, au fond, plus téméraire qu'habile; on aurait dû prévoir le cas où on ne serait plus les maîtres, et se ménager au moins une issue pour reculer. Mais non. Cette omnipotence tant rêvée et vers laquelle on faisait chaque jour de nouveaux pas, qui aurait osé en prévoir ou en annoncer la fin? La transformation même du mariage en sacrement n'était-elle pas une des choses qui semblaient le mieux y conduire et en assurer la durée?

A la vue de cet envahissement continu du catholi-

cisme pendant mille ans, on dirait une armée qui, sur les bords de l'Océan, avance, avance toujours, à mesure que la marée se retire, sans songer que ces mêmes vagues qui fuient pourraient bien revenir plus vite qu'elles n'ont fui. Partout où l'Église pouvait poser un pied, elle le posait... Et voilà la marée qui revient; voilà ce pied qui ne peut pas s'arracher, parce qu'un seul pas en arrière serait une déroute; voilà l'Église entourée des vagues du siècle. Elle saura bien les chasser, dit-elle. Vain espoir! La marée des idées n'est pas une marée qui va et vient. Lorsqu'une fois elle a commencé à monter, elle monte, monte toujours. Dieu seul pourrait l'arrêter; encore ne le pourrait-il qu'en arrêtant, qu'en brisant l'intelligence humaine. Lamentable miracle, que Rome a souvent essayé de faire, qu'elle a fait quelquefois, mais que Dieu ne fera jamais.

A côté de ces rigueurs tyranniques étaient des relâchements inouïs. De tous les empêchements du mariage, il n'en était presque aucun dont on ne pût acheter la levée; l'indissolubilité même, admise en dogme, n'était souvent qu'un mot, vu le nombre infini des causes de nullité, dont les grands et les princes trouvaient toujours facilement quelqu'une. Le divorce, en fait, existait, mais sous sa pire forme, celle d'un jugement avec effet rétroactif, anéantissant l'union antérieure, niant que le mariage eût existé. Moyennant finance et soumission, il n'était rien qu'on n'obtînt; la cour de Rome, pourvu que son droit fût reconnu, ne s'offensait nullement d'être, en pratique, l'humble servante des rois [1].

[1] Nous avons dit ailleurs à quelles causes avait tenu, dans l'affaire de Henri VIII, la résistance du pape.

La Réforme a produit, dans ces matières, infiniment moins de désordres que Rome n'en avait légitimé.

Aussi l'affaire des dispenses matrimoniales était-elle, à Trente, un perpétuel thème à doléances pour les évêques espagnols, allemands et français. Il était seulement fâcheux que l'intérêt perçât trop souvent dans leurs reproches ; plusieurs étaient manifestement moins peinés de la multiplication des dispenses, que de la loi d'après laquelle le pape seul les accordait et en recevait le prix. Quoi qu'il en soit, il y eut des congrégations où on se serait cru dans un synode de réformés, tant les théologiens et les prélats se gênaient peu pour flétrir ces abus. Tout ce qu'on a pu avancer de plus calomnieux contre la Réforme, comme ayant relâché le nœud conjugal, — c'étaient des évêques qui le disaient, et sans calomnie aucune, contre le chef de leur Église. Quelques-uns proposaient que l'on réduisît autant que possible le nombre des empêchements, mais en les déclarant absolus, de sorte que le pape même ne pût les lever.

C'eût été décréter la suprématie du concile ; les ultramontains, comme on devait s'y attendre, n'en voulurent pas entendre parler. Plusieurs même, dans le cours de la discussion, s'enhardirent à soutenir nettement l'omnipotence et l'irresponsabilité absolue du pape, ce qui n'avait pas encore eu lieu à Trente. Le portugais Cornelio, un des plus écoutés de tous les docteurs du camp romain, s'évertua à prouver que la seule chose au monde dont le pape ne puisse dispenser, c'est la croyance aux points de foi : tout le reste, les commandements de Dieu aussi bien que ceux de l'Église, les canons des conciles comme les décrets du Saint-Siége, il en est

l'arbitre suprême. Et l'on ne craignait pas de ressusciter, à ce propos, jusqu'à ces tristes arguments de mots et de syllabes qu'on aurait pu croire enterrés depuis deux cents ans. « Abolir les dispenses! Saint Paul n'a-t-il pas dit que les ministres de l'Église sont les *dispensateurs* des mystères de Dieu? » Ce fut un nommé Valentino, dominicain, qui eut l'honneur de ce grave argument. Heureusement qu'il y avait aussi là un certain français, Jean de Verdun, dont la langue acérée lui fit payer cet honneur un peu cher. En général, quand on s'avisait d'être ridicule devant les docteurs français, on ne l'était pas impunément. Mais, hélas! à quoi leur servait tout leur esprit? Tout en se moquant des ultramontains, n'étaient-ils pas liés des mêmes chaînes? Et s'ils riaient des arguments romains, s'ils tinrent bon jusqu'au bout contre certaines prétentions exclusivement romaines, — que d'arguments qui ne valaient pas mieux et dont ils n'osaient pas rire! Que de points tout aussi mal établis, mais dont ils n'auraient pu relever la fragilité sans renoncer à être catholiques!

De toutes ces discussions ne résultaient que des décrets obscurs, grossièrement mélangés de discipline et de dogme, où chaque parti restait libre de retrouver plus ou moins l'opinion qu'il avait essayé d'y faire introduire. — Nous en donnerons plus loin quelques exemples.

XXV

On avait tenu parole au cardinal de Lorraine. Ce ne

fut qu'après son retour, dans la congrégation du 4 mars, qu'on aborda la grande question du célibat.

On commença par poser en principe que le célibat, en soi, est plus saint que le mariage. Sur ce premier point, unanimité.

Est-ce une question, nous sommes-nous demandé, qui puisse être posée sous la forme d'une comparaison entre le mérite relatif des deux états? — Nous ne le pensons pas. Le mariage est l'état normal de l'homme sur la terre; le célibat ne l'est pas, puisqu'il aboutirait à la destruction du genre humain. De là une première objection. Peut-on admettre qu'il y ait dans la création, avec un créateur souverainement puissant et sage, une chose quelconque où l'anormal soit essentiellement plus pur que le normal? « Le figuier stérile, dit un ancien controversiste, était donc plus pur que s'il eût été couvert de fruits? »

En second lieu, les apologistes du célibat n'ont jamais dit ni pu dire qu'il sauvât infailliblement et par lui-même; il n'ont jamais dit non plus, que nous sachions, qu'on ne puisse être sauvé dans le mariage. Vous ne pouvez donc établir une comparaison directe entre leur mérite intrinsèque : ni l'un ni l'autre ne sauve; ni l'un ni l'autre ne perd. « Lequel des deux contribue le plus à sauver? » Voilà la seule question qu'on puisse raisonnablement poser. Il ne s'agit pas de savoir lequel de ces deux états est le plus *saint*, mais lequel est le plus propre à *rendre saint*.

Or, dans ces termes, une réponse générale et systématique est impossible. Tel fera avec bonheur son salut dans le célibat; tel autre n'y trouvera qu'ennui, dégoût, tentations, mauvaises pensées de tout genre. « Quand

j'eus prononcé mes vœux, dit Luther[1], mon père, qui s'y était fortement opposé, s'écria : Plaise au ciel que ce ne soit pas un tour de Satan ! » — Dans le mariage, même diversité d'effets. L'un s'y améliorera, grâce à la salutaire gêne de ses nouveaux devoirs ; l'autre n'y verra qu'un joug, et ces mêmes nouveaux devoirs n'auront été que des occasions de nouvelles fautes. Donc, nous le répétons, c'est une question de faits, non de principes. Tel s'est perdu dans le célibat, qui se serait sauvé dans le mariage. Il est aussi impossible de dire, *à priori*, lequel des deux vaut mieux quan taux effets, que de prouver par des raisons sérieuses la supériorité intrinsèque de l'un sur l'autre.

Le célibat, dans l'Église romaine, est imposé à deux catégories de chrétiens, les religieux et les prêtres.

Quant aux premiers, leur existence admise, il est clair que le célibat en est l'élément nécessaire, indispensable. Nous ne pouvons donc attaquer le célibat des moines ; ce sont les moines, c'est le monachisme lui-même que nous pouvons battre en brèche au nom du christianisme et de la raison.

Au nom du christianisme, disons-nous ; et si nous avions à le faire ici en détail, nous ne nous arrèterions pas à l'idée, bien grave, cependant, que le monachisme n'est pas dans l'Écriture, et que l'on comprend peu comment une chose qui allait jouer un tel rôle dans l'Église n'eût pas obtenu une seule ligne dans le Nouveau-Testament ; nous irions droit au fond, et nous dirions : Est-ce en fuyant les tentations, ou en les combattant, que l'homme se développera le mieux, répondra

[1] Lettre à Link. 1521.

le mieux aux vues de son créateur? Quand vous avez à flétrir le suicide, l'idée qui vous vient le plus naturellement à l'esprit, c'est que l'homme n'a pas le droit de quitter le poste où Dieu l'a placé. Que fait-il donc, celui qui s'enterre dans un couvent? Et si ce genre de suicide est moins coupable, puisqu'il peut procéder d'intentions chrétiennes et avoir certains résultats heureux, n'est-ce pas, au fond, le même acte?

Suicide, en effet, et de la plus triste espèce, puisqu'il n'a pas seulement pour résultat la mort au monde et aux épreuves du monde, mais bien souvent aussi la mort de l'intelligence, la mort du cœur, la mort de la piété même. Qu'a-t-elle, en effet, de commun avec la vraie piété, cette religiosité grossière où le christianisme est un métier, le culte un devoir, l'être sensible et immortel une machine à prières? Les ordres religieux, même les plus sages, n'ont-ils pas poussé ce dernier abus aux plus incroyables excès? A Cluny, outre des offices communs d'une longueur effrayante et des prières individuelles sans fin, *cent trente-huit* psaumes étaient à réciter par jour. Qu'aurait-il fallu être pour qu'un semblable culte ne devînt pas promptement machinal? Aussi, quand les réformateurs se mirent à attaquer les moines, ils ne trouvaient rien à dire qui n'eût été mille fois dit. Leur ignorance, leur paresse, leur gourmandise, étaient depuis des siècles la risée des gens d'esprit et le désespoir des gens pieux[1]. En est-il aujourd'hui bien autrement? Les révolutions ont passé

[1] Voici ce que disait d'eux le fameux mémoire à Paul III, *De emendandâ ecclesiâ*, que nous avons déjà cité : « S'ils périssaient seuls, ce serait un mal; cependant on pourrait le supporter. Mais

par là, et leur sanglant râteau a balayé bien des ordures ; mais allez en Espagne, en Italie, et vous n'aurez pas à chercher beaucoup pour y trouver, dans toute sa turpitude, le vieux type des moines de Rabelais et d'Érasme.

Ne nous fions donc pas aux poétiques rêveries de tant de gens à qui les couvents n'apparaissent qu'à travers les nuages de l'imagination ou les brouillards de l'esprit de parti. Hurter aussi est éloquent dans ses tableaux de la vie monastique [1]. Redescend-il à son rôle d'historien? Il est forcé d'entrer dans des détails équivalant à l'aveu qu'il n'a jusque-là parlé qu'en poëte. Les écrivains, même ennemis de l'église romaine, se sont généralement trop laissés aller à croire que les couvents ont dégénéré peu à peu, qu'il a fallu des siècles pour les amener au point où la Réforme les trouva. A la vue de ce qu'ils étaient déjà au treizième siècle, presque sous l'œil des fondateurs, et dans la main d'un pape aussi sévère, aussi puissant qu'Innocent III, — on se demande où donc il faut placer ces jours tant rappelés, tant chantés, et l'âge d'or des couvents n'est guère moins insaisissable que celui de Saturne.

Les couvents donc, selon beaucoup de gens, ce sont des lieux où l'homme est tout à Dieu ; ce sont des hôpitaux célestes, ouverts à toutes les misères de l'esprit et du cœur. Qu'il y ait eu maintes fois de l'utilité à pouvoir offrir ce refuge aux âmes *travaillées et chargées*, comme dit l'Écriture, — c'est incontestable ; et cepen-

comme ils circulent dans toute la chrétienté, de la même manière que les veines dans le corps, leur dépravation entraîne la ruine du monde. »

[1] *Institutions de l'Église*, ch. VII.

dant, même sur ce terrain où l'église romaine paraît si forte, nous pourrions demander encore si une âme assez régénérée pour soupirer sincèrement, par piété, non par paresse, après le repos du cloître, ne le serait pas assez pour établir d'elle-même, sans murs, avec plus de peine, peut-être, mais aussi avec plus de vrais progrès, une barrière entre elle et les séductions du monde. Nous pourrions demander, d'un autre côté, si cette possibilité de finir sa vie dans une maison réputée sainte, regardée comme la porte du ciel, n'était pas, pour beaucoup de gens, un encouragement à mal vivre, à oublier Dieu pendant des années, sauf à revenir à lui pendant quelques jours, et à mourir dans la cellule, ou seulement, comme ce fut longtemps la mode, dans la robe d'un moine.

Mais, ne l'oublions pas : ceux qui se faisaient moines après avoir connu le monde, ceux pour qui le cloître était un besoin sérieusement senti, — ce ne fut jamais, parmi les moines, qu'une très-petite minorité. C'était dans la jeunesse, souvent même dans l'enfance, qu'on se jetait et qu'on se jette encore dans les couvents. L'état monastique était un état comme un autre, à cela près qu'il n'y avait rien à faire ; car les quelques couvents auxquels on a dû des travaux utiles ne sauraient entrer en balance avec ces milliers d'autres maisons, dont la seule tâche en ce monde était de consommer leurs revenus[1]. Que n'a-t-on pas dit du service qu'avaient rendu les moines en conservant les écrits de l'an-

[1] En un siècle et demi (1066-1216) il se fonda en Angleterre *cinq cent cinquante* couvents. L'année 1200 vit s'élever en Europe *vingt-trois* abbayes d'un même ordre (*Cîteaux*). A la fin du treizième siècle, Florence avait au delà de cent couvents. — Voir,

tiquité ! On oublie que ce qu'ils ont conservé de manuscrits, — et dans quel état encore ! — n'est pas le centième de ce qu'ils ont laissé perdre.

Et les hommes, au moins, c'était généralement de plein gré qu'ils entraient au cloître ; les femmes, — combien y en avait-il dont la vocation ne fût pas le résultat ou de la contrainte, ou d'influences morales équivalant à la contrainte ? Le cœur se serre en voyant avec quel impie sang-froid un père, une mère, condamnaient leur fille, dès sa naissance, à l'éternelle et glacée viduité du cloître. Toute fille à laquelle on ne croyait pas pouvoir donner une dot proportionnée au rang de la famille, c'était chose reçue qu'elle n'eût d'autre vocation que le couvent. « Au lieu d'une fille à cloîtrer, voilà que j'en aurai deux ! » disait un jour, sous Louis XIII, un grand seigneur qui venait de perdre au jeu. Les Chinois tuent, dit-on, ceux de leurs enfants qu'ils pensent ne pas pouvoir nourrir. Sont-ils beaucoup plus cruels que ne l'étaient ces pères-là ? Quoique les auteurs du siècle passé aient un peu gâté la cause des religieuses par l'enflure de leurs plaidoyers incrédules, comment ne pas gémir à la pensée de ces millions d'existences qui se sont écoulées, chétives, incomplètes, souffrantes, sous les lourdes voûtes du cloître ! Et nous ne les plaindrions pas tant, ces pauvres femmes, si elles y avaient au moins trouvé un Dieu esprit et vérité ; nous n'aurions pas l'idée de regretter pour elles la douceur des liens d'épouses, de mères, si c'eût été au moins par des liens véritablement célestes qu'on leur donnait de remplacer ceux-là.

à ce sujet, une curieuse bulle d'Innocent X (octobre 1652). Les protestants n'ont jamais dit plus ni mieux contre la multiplication des couvents et des moines.

Mais, nous l'avons déjà dit, la piété n'est nulle part plus grossière, plus puérile, plus misérablement charnelle que dans les couvents ; nulle part le culte de Dieu n'est plus scandaleusement effacé par celui de la Vierge, des saints, des images ; nulle part vous ne trouverez plus enracinée, plus tristement poussée à ses dernières conséquences, l'idée que le salut s'acquiert, s'achète, se paye à force de pratiques et de redites. Et l'historien catholique n'a pas même, en parlant des couvents de femmes, la ressource d'en indiquer quelques-uns qui aient rendu des services. On s'imagine avoir tout dit en nous citant les Sœurs de Charité ; on oublie qu'il n'y a guère que deux cents ans qu'elles existent, et que le catholicisme en est resté mille, tout-puissant, chargé de richesses, sans faire ce qu'il est si fier d'avoir fait. Où étaient, au commencement du seizième siècle, la plupart des réponses que le catholicisme actuel croit pouvoir faire à ceux qui le critiquent ?

Et ce n'était pas seulement sur le principe ou sur les réalités du monachisme qu'avaient alors porté les coups.

Il y avait encore des questions de droit religieux et de droit commun sur lesquelles l'Église avait trouvé de rudes adversaires, soit dans les princes, soit dans de simples fidèles. On se demandait si elle avait eu le droit d'exiger que les vœux fussent perpétuels, irrévocables ; si, dans le cas où le moine voudrait les rompre, elle avait celui de le contraindre à y demeurer fidèle, celui, du moins, de l'y contraindre autrement que par des censures.

C'était là, en effet, une singulière anomalie ; les controversistes, ce nous semble, n'y insistent généralement

pas assez. L'Église se glorifiait d'avoir aboli l'esclavage ancien, et elle en avait institué un nouveau, encore plus absolu, puisque le rachat était impossible. Le moine était moine à jamais; il ne pouvait pas plus quitter la vie monastique qu'un prisonnier sa prison, qu'un forçat le bagne. Il s'y était engagé, il est vrai; mais tout vœu est, de sa nature, une affaire entre l'homme et Dieu. C'est Dieu qui reçoit celui du moine; l'Église ne fait, en réalité, qu'en régler la forme. Or, le plus ou le moins de solennité n'augmentant ni ne diminuant, devant Dieu, la valeur de la promesse, on ne voit pas comment l'Église serait mieux en droit d'exiger de force l'accomplissement d'un vœu public, que celui d'un engagement pris dans le secret du cœur.

Partant donc de cette idée, plus d'un jurisconsulte, même avant la Réforme, s'était demandé comment un engagement de conscience peut se trouver compris dans le domaine du droit public; plus habitués que les théologiens aux raisons positives, ils cherchaient une transition logique, et ils n'en trouvaient aucune. Puis, comme c'étaient généralement eux qui connaissaient le mieux la Bible, au moins comme recueil de lois, et qu'ils n'y trouvaient absolument rien à l'appui des prétendus droits de l'Église dans une affaire si grave, — maintes fois ils se prenaient à douter qu'elle eût légitimement pu établir, de son chef, des lois qui pesaient sur les libertés les plus intimes et les plus inaliénables de l'homme.

XXVI

Depuis la Réformation, c'était sur le célibat des prêtres que la discussion avait principalement porté.

Là, la question de droit était plus simple. Une église peut, à la rigueur, fixer de son chef les conditions auxquelles on sera son ministre. Si un maître a le droit de ne vouloir à son service que des célibataires, on ne peut refuser à une société celui d'imposer cette loi aux hommes qu'elle paye. Le mal, c'est que Rome en ait fait une affaire de droit divin. La liberté du prêtre est à jamais aliénée. Il a beau quitter le service de l'Église, renoncer à toute espèce de fonctions et de salaire : il est lié, éternellement lié; l'Église ne reconnaîtra jamais un mariage contracté par lui.

A côté du droit, voilà donc immédiatement l'abus. Le célibat temporaire, — nous reconnaissons qu'on peut l'exiger; quant à savoir si on fait bien, c'est une autre question. Le célibat perpétuel, — nous dirons, comme pour les vœux monastiques, que nous ne comprenons pas un pouvoir humain l'imposant à des gens qui ne s'y croiraient pas tenus par conscience, et renonceraient aux fonctions en vue desquelles ils s'y étaient soumis.

On a fait grand bruit de l'influence que l'ennui du célibat peut avoir eue sur les prêtres qui embrassaient la Réforme, notamment sur Luther et sur Calvin. Quant à ce dernier, c'est la calomnie la plus gratuite qui ait jamais été forgée; quant à Luther, il est plus facile de déclamer contre ce qu'on a appelé ses goûts charnels,

que de prouver qu'ils soient entrés pour rien dans ses premiers mouvements de révolte contre le joug papal [1]. Etait-il donc alors si difficile de se procurer, tout en restant prêtre, les joies grossières qu'on ose lui reprocher d'avoir cherchées dans le mariage? Théodore de Bèze, dans sa jeunesse, n'avait pas eu besoin de se faire protestant pour se livrer aux désordres qu'on a la maladresse de lui reprocher encore, comme si ces désordres n'étaient pas ceux d'un catholique, d'un prêtre; comme si l'histoire n'était pas là pour dire combien de prêtres et de moines faisaient comme lui, ou pis que lui!

Et pourquoi, d'ailleurs, pourquoi tiendrions-nous à établir que la question du célibat n'ait eu absolument aucune influence sur les progrès de la Réformation parmi les prêtres? De toutes les servitudes que Rome a imposées à ses ministres, il n'en est aucune qui pèse plus tristement sur leur existence, sur toutes les portions et tous les détails de leur existence. Une loi qui vous suit partout, qui fait de vous un être à part, qui vous condamne à ne goûter jamais les jouissances que l'Eglise elle-même proclame légitimes et pures partout ailleurs que chez vous, — est-il donc étonnant que cette loi contribue plus qu'une autre à vous donner l'idée de chercher en vertu de quel droit on vous l'impose?

L'autorité dont elle émane, c'est celle de l'Eglise, mais seule, isolée de tout précepte divin, de toute analogie avec des enseignements ou des faits divins. Sous l'ancienne loi, les prêtres sont mariés; le grand-prêtre

[1] Luther ne se maria qu'en 1525, huit ans après sa rupture avec l'Église.

lui-même, chez qui la plus minutieuse pureté est requise dans sa personne, dans ses habitudes, dans ses actions les plus insignifiantes, — le grand-prêtre est marié. L'ancienne loi est abolie; voici la nouvelle. Faire descendre tous les jours Jésus-Christ sur l'autel, c'est, nous dit-on, plus que d'entrer une fois par an dans le lieu très-saint. Soit. Mais si le célibat doit être une des conséquences de cette supériorité du prêtre chrétien sur le prêtre juif, comment expliquer le silence de l'Ecriture sur cette nouvelle condition à exiger? Car enfin, si c'est une question de pureté, il est inadmissible qu'elle n'ait pas été résolue par Jésus-Christ, par les Apôtres au moins, et que la Cène ait été si longtemps administrée par des mains radicalemenl indignes de cet honneur. Que de grandes phrases n'a-t-on pas faites, surtout de nos jours, sur cette prétendue profanation des saints mystères, dès qu'ils seraient livrés à des hommes mariés! Cette *profanation*, pourtant, saint Paul en parle, et cela sans horreur, sans blâme, sans la plus légère trace d'improbation. « Il faut, dit-il, que le pasteur n'ait qu'une seule femme, qu'il gouverne bien sa famille, qu'il maintienne ses enfants dans la pureté [1]. » Et ailleurs : « Je t'ai laissé en Crète, écrit-il à Tite, afin que tu établisses des pasteurs dans chaque ville, cherchant pour cela des hommes sans reproche, qui n'aient qu'une seule femme, dont les enfants soient fidèles, etc. » Avait-il lu cela, Chateaubriand, quand il a osé écrire que les ministres protestants « *répudient le Créateur* pour épouser la créature? » Si les paroles de saint Paul et celles du rhéteur français tombaient ensemble sous les

[1] I Timoth. III.

yeux d'un païen, on ne lui ferait pas facilement croire que le second auteur soit un disciple du premier. Dans un autre endroit, il est vrai, saint Paul paraît conseiller le célibat; mais là [1], à qui s'adresse-t-il? Aux pasteurs? Non; à tout le monde. Est-ce une loi qu'il prétende établir? Nullement, puisqu'il range ailleurs [2] parmi les disciples du démon ceux qui se mettront à la prêcher. De quoi s'agit-il donc? De persécutions à subir, de précautions à prendre pour n'y pas succomber. Dans ce cas, il est clair que le célibat a des avantages; moins on a de liens à rompre, plus on est prêt à souffrir. Voilà ce que dit saint Paul; rien de plus. Le précepte est tout de circonstance; fût-il plus général, il suffirait que l'auteur ait parlé ailleurs du mariage de l'évêque comme d'une chose toute simple et toute naturelle, pour empêcher de supposer que le conseil contraire fût le moins du monde, à ses yeux, une question de pureté.

Et que parlons-nous de saint Paul? Celui dont l'Eglise romaine a fait le prince des Apôtres, le vicaire de Jésus-Christ, le canal de tous les pouvoirs spirituels et de toutes les grâces sur la terre, — saint Pierre, enfin, fut marié. Il l'était quand le Sauveur lui adressa les paroles qui, selon Rome, ont fait de lui le pontife suprême; il l'était à l'époque où il devint, selon Rome, l'évêque de la capitale du monde, car c'est bien moins de vingt-cinq ans avant sa mort que saint Paul, écrivant aux Corinthiens [3], fait mention de la femme de son collègue. L'Eglise romaine n'aime guère à rappeler ce

[1] I Corinth VII.
[2] I Timoth. IV. « Des doctrines de démons, enseignées par des imposteurs... *qui défendront de se marier...* »
[3] I Corinth. IX, 5.

détail. Elle qui a fait des saints et des saintes de tous les personnages nommés ou indiqués dans le Nouveau-Testament, et même de quelques-uns qui n'y sont ni nommés ni indiqués, par exemple le père et la mère de Marie, — elle s'est bien gardée d'accorder cet honneur à la femme de saint Pierre, bien que saint Paul la représente accompagnant l'apôtre dans ses pénibles et périlleux voyages. On a si bien réussi à n'en rien dire, qu'un très grand nombre de catholiques n'en ont, de leur vie, entendu parler, et qu'ils en croient à peine leurs yeux quand on leur montre l'assertion de saint Paul. « Mon cher, écrivait Luther [2], ne prétendons pas voler plus haut qu'Abraham, que David, qu'Ésaïe, que saint Pierre, que tant de saints martyrs et de saints évêques qui ont reconnu sans honte qu'ils étaient des hommes créés de Dieu, et, selon sa parole, ne sont pas restés seuls. »

Le voilà donc réduit à sa valeur poétique, — s'il peut y avoir poésie où la vérité n'est pas, — cet argument fondamental en faveur de la loi du célibat. Que reste-t-il? L'argument de convenance ? Les faits sont là pour prouver qu'il y a, comme dans l'autre, plus de poésie que de raison. Rien de plus beau que ce qui a été dit, en prose, en vers, sous toutes les formes possibles, surtout sous celle d'injures aux protestants, — sur cette union intime et mystérieuse entre le prêtre et l'Église, sur ce mariage céleste dont les devoirs l'absorbent tout entier, dont les joies inondent son âme et n'y laissent aucune place pour celles de la famille. Que cet idéal ait été quelquefois atteint et puisse encore l'être, nous ne le

[1] Lettre a Reissenbach. 1525.

nions pas ; nous nous bornons à regarder ce qui est, et à nous demander si les prêtres catholiques donnent généralement à leurs églises plus de temps et de soins que les pasteurs protestants. *A leurs églises,* disons-nous ; *à l'Église,* c'est une tout autre question. Il y en a au contraire beaucoup trop qui ne voient qu'elle, ne songent qu'à elle, ne vivent et ne respirent que pour elle ; mais ce dévouement est trop mélangé d'idées humaines et d'intérêts humains, pour qu'on puisse, chrétiennement, le faire entrer en ligne de compte. Le clergé romain est-il donc, en somme, plus dévoué à ses troupeaux que le clergé protestant ? Ces hommes qui n'ont pas une famille à nourrir, sont-ils sensiblement plus ardents à nourrir les pauvres ? Ces hommes à qui l'argent est moins nécessaire, ont-ils généralement la réputation de l'aimer moins ? Ces hommes qui n'ont pas à s'occuper de leurs enfants, trouvent-ils beaucoup plus de temps pour s'occuper de ceux des autres, et l'instruction des campagnards, par exemple, est-elle meilleure sous eux que sous les protestants ? Ces hommes qui ne sont pas distraits, dit-on, par les soins de la vie, paraissent-ils, dans l'ensemble de leur conduite, plus absorbés par ceux du ciel ? Sont-ils plus sérieux, plus spirituels, non pas à heure fixe, à tâche fixe, avec une messe à dire et un bréviaire à lire, mais d'une spiritualité vivante, mêlée à tout, basée sur une incessante contemplation des choses divines ?

Nous ne répondrons pas. Nous savons que toutes les églises ont leurs plaies ; l'orgueil, l'aigreur, se glissent trop facilement dans les parallèles de ce genre. Et cependant, sans entrer dans aucun détail, tout ce que nous avons dit ailleurs de l'incontestable supériorité du

clergé protestant, au point de vue général de la dignité dans les fonctions, nous pourrions le redire ici. Nous nous adresserions, en second lieu, à tous ceux qui ont vu des églises protestantes, non dans les écrits des catholiques, mais de leurs yeux, et nous les sommerions de dire s'ils n'ont pas toujours trouvé le pasteur au courant de tous les besoins et de toutes les misères, à la tête de toutes les œuvres charitables ou pieuses. Nous demanderions, en particulier, si on a souvent découvert que leurs devoirs de pères et d'époux nuisissent réellement à leurs devoirs de pasteurs [1]; si le concours d'un aide d'autre sexe n'est pas utile et heureux, au contraire, dans une foule de soins où la dignité pastorale risquerait d'être compromise. Nous en appellerions, enfin, à ceux qui ont successivement vu des pays protestants et des pays catholiques, et nous leur demanderions où ils ont trouvé le clergé populairement accusé d'ignorance, de paresse, d'avarice, d'oubli de ses devoirs. Qu'il y ait eu, de nos jours, dans l'église catholique, certaines améliorations, cela se peut; encore faudrait-il voir si ce grand zèle pastoral n'a pas eu plus ou moins sa source dans le réveil envahissant et fiévreux auquel nous assistons. Fût-il momentanément pur de tout alliage humain, nous sommes ici dans une question générale; le zèle pastoral du clergé romain à telle ou telle époque ne saurait être, en soi, un argument en faveur du célibat. Était-il donc marié, ce clergé du quinzième, du seizième siècle, dont les historiens les

[1] Même cette objection, si spécieuse, que les liens de famille empêchent le dévouement en temps de persécution, — les protestants de France ont pu prouver, par l'exemple de leurs pasteurs, qu'elle est loin d'être toujours fondée.

plus catholiques sont forcés de dire tant de mal? Est-il marié, ce clergé que vous retrouvez encore, dans plusieurs pays catholiques, si paresseux, si matériel, si mort? « Ce qui frappe d'abord dans le clergé italien, écrivait Lamennais du temps qu'il ne rêvait encore que le relèvement du catholicisme, — c'est quelque chose de mou, d'apathique, de froid, d'indifférent, en un mot, le défaut de vie, et Rome même, sous ce rapport, ne fait pas exception. Tout va comme il peut aller, par une sorte de vieille habitude, et de mécanisme à demi usé. Rien de plus rare que le zèle véritable, l'ardent amour du bien, le dévouement, le sacrifice. On vit de sa profession, et puis voilà tout. »

Non, ce n'est pas pour le bien des églises qu'on a voulu et qu'on veut le célibat des prêtres. Les églises, la vie pastorale, la paroisse, Rome ne s'en est jamais inquiétée qu'en seconde et en troisième ligne; nous en avons eu la preuve dans toutes les révélations que ses empiétements arrachaient aux membres du concile. Sa grande affaire, son tout, c'était l'*Église,* la centralisation, l'unité. Le clergé, pour elle, c'est une armée. Les mêmes motifs que tout conquérant a eus pour vouloir des soldats qui ne connussent que leurs chefs et ne tinssent d'ailleurs à rien, Rome les avait pour prescrire le célibat. Si les idées de pureté, de dévouement, de convenance, ont préparé la loi, elles n'ont pas tardé à n'en être que les prétextes. Il fallait des soldats, et ce n'était qu'à ce prix que l'on pouvait en avoir. Est-ce à dire que, dès l'origine, on se soit dit nettement : « Nous voulons des soldats, des hommes à nous; ordonnons qu'ils soient célibataires? » Non ; mais l'esprit y était : pour obéir à leurs mauvais instincts, les sociétés, comme les indivi-

dus, n'ont pas besoin de s'expliquer nettement, dès l'abord, à quoi elles veulent en venir[1].

Peu à peu, les mêmes motifs continuant d'influer, ce qui n'avait d'abord été donné que comme une loi humaine fut imposé comme une loi divine. Le vœu de célibat devint le plus sacré de tous les vœux. Selon Innocent III, il est si profondément « adhérent aux os des moines, » que le pape lui-même ne peut les en relever. Dans le clergé séculier, il y a eu, de loin en loin, quelques exemples de prêtres se mariant avec le consentement du pape ; rares adoucissements pratiques qui n'empêchaient pas la théorie de devenir toujours plus sévère et plus absolue. On eût dit que, plus cette loi manquait de fondements rationnels et évangéliques, plus la violation en était coupable. Aujourd'hui même, quand un prêtre se borne à quitter l'église de Rome, ses anciens collègues expriment, en général, plus de pitié que de haine ; mais vient-il à se marier ? Il n'y a plus d'invectives assez fortes, plus de malédictions proportionnées au forfait. Ce que Jésus-Christ a permis chez le premier des papes, ce que saint Paul a formellement

[1] On peut voir dans Hurter (ch. VII) de nombreux détails sur la marche de cette question au moyen âge. La résistance fut beaucoup plus longue et plus opiniâtre qu'on ne le croit généralement. Le clergé danois, qui se soumit un des derniers, était fortement appuyé par les paysans, qui tenaient, disaient-ils, « à garder en sûreté leurs femmes et leurs filles. » Preuve des désordres dont ils voyaient le célibat suivi dans d'autres pays.—On remarquera que nous omettons entièrement ce dernier côté de la question. De tous les arguments contre le célibat des prêtres, le tableau de leurs mœurs a longtemps été le plus fort. L'amendement dont nous sommes témoins ne saurait nous faire oublier ce qu'elles ont été pendant des siècles, ce qu'elles sont encore en maint pays.

autorisé chez les évêques, ce que l'Église a longtemps permis à tous ses ministres, — on est arrivé à en faire, non-seulement une désobéissance, mais un crime, une épouvantable profanation. Le célibat est entré dans l'essence même du sacerdoce ; des docteurs sont allés jusqu'à enseigner que quiconque a vécu dans le mariage, fût-il veuf depuis longtemps, est à jamais inhabile à offrir le sacrifice de la messe. Peu s'en fallut que Célestin III n'érigeât la chose en dogme. Enfin, pour en revenir à notre concile, parmi ces mêmes hommes qu'on avait entendus prêcher le pouvoir absolu du pape pour dispenser contre toutes les lois, civiles, ecclésiastiques, divines, — il y en avait qui lui refusaient le droit de laisser un prêtre se marier. Et ce droit, ils n'entendaient pas le lui faire ôter par le concile ; ils allaient encore plus loin : c'était, selon eux, un droit qu'il n'avait jamais eu, jamais pu avoir, pas plus que celui d'anéantir ce qui est ou de créer ce qui n'est pas. Tant on mettait de prix à la conservation du célibat ! Tant on sentait le besoin d'entasser, autour de ce palladium de l'Église, tous les remparts qu'on ne voulait pas laisser mettre même autour des lois émanées directement de Dieu !

XXVII

Cette question, du reste, comme toutes les autres, n'était arrivée au concile qu'avec un cortége de préoccupations politiques. Il s'agissait de savoir si, en cas que l'on reconnût au pape le pouvoir de laisser un prêtre se marier, les Français en demanderaient l'autorisa-

tion pour le cardinal de Bourbon, que sa naissance pouvait appeler au trône. Or, les Français eux-mêmes ne savaient encore ce qu'ils feraient, et attendaient les instructions de leur cour. Le cardinal de Lorraine, que la reine-mère avait à peu près laissé libre de faire à cet égard ce que bon lui semblerait, était plus indécis que personne. D'un côté, le cardinal de Bourbon quittant l'Église, il devenait, lui, le premier prélat du royaume, et, dans le cas possible d'une rupture avec le pape, il se voyait patriarche de France ; de l'autre, Bourbon restant prêtre, la maison de Bourbon pouvait s'éteindre, et la maison de Lorraine arriver au trône.

Ce fut au milieu de ces incertitudes qu'il apprit (9 mars) la mort de son frère, le duc de Guise, assassiné au siége d'Orléans. Cet événement, regardé d'abord en Italie comme le plus grand des malheurs, allait être bientôt presque aussi heureux pour le pape que pour les protestants français. Privé de son principal appui, la cour fut forcée, il est vrai, de faire la paix avec ces derniers ; mais aussi, d'un autre côté, elle sentit le besoin de se rapprocher du pape, et de chercher au dehors les moyens de résistance qu'elle n'espérait plus trouver au dedans.

Il ne fut donc pas même nécessaire d'envoyer aux évêques l'ordre de se modérer. L'instinct parla. Dès les premiers jours, le parti romain put s'apercevoir qu'il n'avait pas affaire à des ennemis intraitables. Et quand on vit se dénouer, comme par enchantement, tant de difficultés regardées comme insolubles : « La balle de Poltrot, disait-on quelques mois après, a ricoché jusqu'à Trente. Elle a coupé le nœud par lequel le char du concile eût été indéfiniment retenu. »

Peut-être y avait-il aussi, quoique pour une autre cause, quelque adoucissement de la part du pape et des siens. Il venait de recevoir, presque en même temps, deux lettres qui pouvaient ne pas avoir été sans influence sur lui.

L'une était du cardinal de Mantoue, premier légat. Nous avons vu que c'était un homme droit et pieux. Maintes fois il avait manifesté sa répugnance à être l'aveugle ministre des intérêts et des volontés de Rome; maintes fois il avait gémi de voir qu'à moins de se déclarer contre elle, il était condamné à contribuer plus que personne au succès de ses intrigues. Le pape, en effet, après lui avoir exprimé à plusieurs reprises un profond mécontentement, avait fini par lui témoigner hautement une entière confiance. On avait compris le parti que l'on pourrait tirer de sa popularité dans l'assemblée et de sa faveur auprès des princes. Malade, usé par les soucis et les veilles, il venait de recevoir l'ordre d'aller trouver l'empereur. Que faire à Inspruck? On ne le lui disait même pas bien clairement; mais le cardinal de Lorraine y était allé : c'était assez pour que le pape voulût y envoyer aussi quelqu'un, dût ce quelqu'un n'y jouer qu'un triste rôle.

C'était un rude service que celui de la cour de Rome; l'amour-propre y était souvent tout aussi froissé que la conscience.

Mais le cardinal est fatigué d'obéir. Il dicte d'abord à son secrétaire une lettre respectueuse, dans laquelle il démontre l'inutilité du voyage; puis, prenant lui-même la plume, il s'enhardit à tout dire. « Il est las, dit-il, de répéter perpétuellement aux ambassadeurs et aux évêques des promesses qu'il voit maintenant qu'on

ne tiendra pas, et qu'on n'a jamais eu, à ce qu'il paraît, l'intention de tenir. Il rougit, pour lui et pour le Saint-Siége, de ces tergiversations interminables ; il tremble pour l'avenir de l'Église, puisqu'elle s'obstine à refuser toutes les réformes que l'Europe, ses rois en tête, lui demande à grands cris. Il sent que sa fin est proche, ajoute-t-il. Il prend Dieu à témoin de la pureté de ses intentions ; il regrette d'avoir pris part, contre sa conscience, à tant d'efforts pour perpétuer les abus. » — Six jours après [1], il était mort.

La seconde lettre était de l'empereur. Aussi forte et beaucoup plus franche qu'aucune de celles que le pape eût reçues des souverains, elle ressemblait assez, pour le fond, au post-scriptum du cardinal de Mantoue. L'empereur disait, en substance, qu'il s'était rendu à Inspruck pour voir de plus près ce qui se passait au concile, et qu'il n'y avait encore aperçu que des intrigues, des bonnes intentions douteuses, des mauvaises trop manifestes ; que les choses ne pouvaient durer sur ce pied ; que le concile allait se dissoudre de lui-même, à la grande joie des hérétiques et à l'éternelle confusion de l'Église ; qu'il ne voulait cependant pas supposer chez le pape un projet aussi égoïste que celui de laisser mourir à petit feu une assemblée sur laquelle on avait fondé tant d'espérances, mais que, le pape en eût-il réellement l'intention, on ne s'y prendrait pas autrement. Trois choses, ajoutait l'empereur, l'avaient particulièrement frappé, et, non-seulement lui, mais tous ses prélats, tous ses sujets, toute l'Europe. L'une, que les décrets arrivassent tout faits de Rome ; l'autre, que

[1] 2 mars.

les légats eussent seuls le droit de proposer ; l'autre, enfin, que les prélats d'Italie formassent un parti, et se posassent ouvertement en champions et en avocats de la cour de Rome. Or, ces trois fléaux du concile, il dépend du pape, et du pape seul, de l'en délivrer. Certains bruits de translation, de dissolution, sont arrivés aussi aux oreilles de l'empereur ; mais il ne fera pas au pape l'injure de le soupçonner d'y avoir donné lieu. Sa Sainteté comprend sans doute, mieux que personne, qu'après avoir convoqué le concile sur la demande et avec l'assentiment de tous les princes, elle ne peut le dissoudre sans leur aveu.

Ce dernier point n'était pas clair. Le pape n'avait jamais reconnu, en droit, qu'il eût besoin de l'assentiment des princes pour convoquer un concile ; et comme tous les catholiques convenaient qu'il ne pouvait y avoir de concile général sans son concours, ils lui reconnaissaient, par cela seul, le pouvoir de le rompre. Mais si Ferdinand allait trop loin sur ce point, il n'en est pas moins instructif de voir ce que pensait du concile, peu de mois avant sa clôture, un prince pacifique, rempli de bonnes intentions, soumis au Saint-Siége, sincèrement désireux que l'Église reprît des droits à l'estime et à la confiance des peuples. Aussi Pallavicini a-t-il fait de grands efforts pour atténuer la portée de cette lettre. Il insiste sur les compliments, les excuses, les paroles de respect et de soumission dont l'empereur avait entremêlé ses remontrances. Sarpi, selon lui, n'en a aperçu que l'ombre, que les gros traits, sur lesquels il s'est mis à broder témérairement. « La lettre de l'empereur ne renfermait pas un seul grain de cet aloès qui ne pousse que dans les jardins de Sarpi ; quoique je

devrais plutôt l'appeler coloquinte qu'aloès, puisque l'amertume de l'un a une vertu salutaire, et que l'autre empoisonne[1]. » Malgré cela, aux politesses près, l'analyse de Sarpi ne renferme à peu près rien qui ne se retrouve dans celle de son aigre rival. Il a seulement omis de mentionner que cette lettre fut secrète. C'était une politesse de plus; mais c'est en même temps une preuve de la sévérité du contenu.

Ainsi donc, selon l'empereur, l'assemblée n'a encore rien fait de ce qu'on attendait d'elle. Elle s'est déconsidérée aux yeux de tous les gens droits et pieux ; il n'y a rien de bon à en attendre aussi longtemps qu'elle restera ce qu'elle est.

Eh bien, tout ce qu'il indiquait comme ruinant au dehors l'autorité du concile, — sa lettre y mit-elle un terme ? Non. Le jour même de la clôture, en décembre, il aurait pu répéter textuellement ce qu'il venait d'écrire au commencement de mars ; sa lettre n'eût été que plus riche en faits, en reproches, en objections. Tel le concile lui apparaissait à cette époque, tel il a dû lui apparaître à la fin ; tel il le peignait alors, tel il l'aurait peint plus tard, s'il n'eût été amené à se taire. Quant à l'autorité dogmatique du concile et à son infaillibilité, la lettre n'en dit pas un mot. L'empereur parle du concile comme d'une assemblée tout humaine, s'occupant d'affaires humaines, menées par des passions humaines. Il ne demande même pas comment on pourra faire croire aux peuples que le Saint-Esprit l'ait dirigée ; il n'a pas l'air de supposer que personne ait l'idée d'en présenter sérieusement les décrets comme émanés

[1] Liv. XX, ch. VIII.

de Dieu. Encore un coup, nous ne prétendons pas que ce fût là le langage d'un catholique conséquent, prudent; nous nous bornons à remarquer de quel ton un bon catholique osait encore s'exprimer, dans les premiers mois de 1563, sur le compte d'une assemblée dont les moindres votes, peu après, sont devenus des oracles.

Pie IV fit rédiger un mémoire dans lequel il insistait fortement sur ce qui ne dépendait pas de lui, mais peu sur ce dont il était évidemment responsable. Il déclarait n'avoir jamais forcé la main au concile; mais ce n'était pas là non plus ce que l'empereur avait dit. On savait bien qu'il n'y avait pas eu violence ouverte; ce dont on se plaignait, c'était cette action occulte et continuelle, en présence de laquelle il n'y avait nulle exagération à dire que le concile était à Rome, non à Trente. Le pape affirmait encore n'avoir jamais défendu de voter sans son préavis. Officiellement, c'était vrai; en réalité, personne n'ignorait que c'était faux. Quand il avait envoyé son avis, ajoutait-il, il n'avait jamais prétendu que le concile fût tenu de le suivre. C'était encore vrai dans un sens, faux dans un autre, puisque le pape savait bien que tout ce qui venait de Rome était sacré pour la majorité. Le grand mal, selon lui, c'était que peu de gens se faisaient une juste idée des droits, des devoirs et du rôle d'un concile. Si tous les princes avaient imité la piété et suivi l'exemple d'un Constantin, d'un Théodose, tout eût marché de soi-même.

Le pape eût été sans doute bien fâché qu'on le prît au mot sur ce point, et que ses adversaires couronnés fussent assez forts en histoire ou assez hardis en logique pour vouloir se remettre, dans leurs relations

avec l'Église, sur le même pied que les empereurs qu'il nommait. Ces deux grands noms, ou, pour mieux dire, ces deux grands mots de Constantin, de Théodose, sont encore en grande faveur chez certains défenseurs du catholicisme, soit assez ignorants pour les citer de bonne foi, soit assez confiants en l'ignorance des lecteurs. L'Église n'a jamais été moins indépendante du pouvoir civil que sous les premiers empereurs chrétiens; la profonde reconnaissance avec laquelle elle acceptait les faveurs impériales, montre assez qu'elle n'avait pas l'idée d'en réclamer aucune comme un droit. Quand les anciens auteurs ecclésiastiques nous parlent de la convocation d'un concile, qui nomment-ils comme l'ayant ordonnée, le pape ou l'empereur? Ont-ils jamais dit, par exemple, « le concile de Nicée sous Melchiade, » ou « le concile de Constantinople sous Libère, » de même qu'on a dit plus tard « le concile de Latran sous Innocent III, » ou « le concile de Trente sous Pie IV? » — « C'est par concession, dit un auteur[1], ou tout au moins par tolérance, que Constantin et ses successeurs assemblèrent les premiers conciles généraux... Ainsi, c'est fort mal raisonner que de dire : Les empereurs ont assemblé les premiers conciles; donc c'est à eux qu'appartient le droit de les assembler. » Ce serait mal raisonner, nous l'avouons; mais aussi, ce n'est pas ce que nous disons. Notre seule conclusion, la voici : Si des conciles généraux, réputés légitimes, ont pu être convoqués par un empereur, ils n'est donc pas indispensable à leur légitimité qu'ils le soient par un pape. « Mais c'était *concession, tolérance...* » — Oui;

[1] Prompsault.

voilà bien ce qu'il faut absolument dire, sous peine d'abandonner tout le système. Mais la preuve, où est-elle ? Les Pères de Constantinople écrivent à Théodose qu'en les convoquant lui-même, il a *honoré* l'Église [1]. C'était un compliment, d'accord ; mais vous n'irez pas faire à un concile œcuménique, infaillible, l'injure de penser qu'il eût tourné en compliment ce qu'il eût regardé, au fond, comme un sacrilége, Puis, cette même lettre, dans quel but était-elle écrite ? C'était aussi par tolérance, sans doute, que le concile demandait à l'empereur, et cela dans les termes les plus formels, la confirmation de ses décrets. « Rendant à Dieu les actions de grâces qui lui sont dues, naturellement aussi nous te présentons ce qui a été fait dans le saint concile... Nous te prions en conséquence que le décret du concile soit ratifié aussi par des lettres de toi [2]. » Ainsi s'exprimaient les Pères de Constantinople, en 381. — En somme, ce n'est pas que nous soyons fort épris d'un état de choses où les conciles étaient dans la main des empereurs ; mais il y avait loin de là à être dans la main des papes, à n'exister que par eux.

A cela près, Pie IV raisonnait juste. Il était clair que si tous les souverains avaient bien voulu se tenir dans l'immobilité respectueuse où on prétendait avoir vu jadis Constantin et Théodose, le concile eût été depuis longtemps terminé. Avec des anathèmes contre les hé-

[1] ... Litteris, quibus nos convocasti, Ecclesiam honore prosecutus es.

[2] Agentes autem Deo debitas gratias, necessariò quoque ea quæ acta sunt in sancto concilio ad tuam referimus pietatem... Rogamus igitur tuam clementiam ut per litteras quoque tuæ pietatis ratum habeatur concilii decretum.

rétiques et quelques réformes de détail, on s'en serait tiré en quelques mois... A moins qu'on n'eût pris une voie encore plus expéditive, celle de ne pas le convoquer.

XXVIII

Le cardinal de Mantoue était mort; sa lettre pouvait être jetée de côté. Celle de l'empereur fit faire de sérieuses réflexions; mais elles n'aboutirent qu'à un redoublement de précautions contre tout ce qui n'était pas livré au pape et aux siens. La réponse de Pie IV ne fut pas même envoyée. « On pensa, dit Pallavicini, que cette matière si abondante et si crue avait besoin d'être amollie et apprêtée petit à petit par la chaleur vitale de la parole, pour qu'elle devînt plus facile à digérer. » Le pape n'écrivit donc qu'un bref très court, où il remerciait l'empereur de son dévouement envers le Saint-Siége, de son zèle pour le bien de la chrétienté, de ses conseils au sujet de la réformation, de sa réserve, enfin, à accueillir de faux bruits. Il ajoutait que le cardinal Morone allait partir pour l'Allemagne, et lui présenterait plus en détail les observations à faire sur sa lettre.

En même temps, le pape donnait tous ses soins à s'unir plus étroitement avec le roi d'Espagne. L'arrivée d'un ambassadeur extraordinaire allait lui fournir l'occasion de faire, sans s'humilier, les plus grandes avances. Don Louis d'Avila fut donc reçu avec de grands honneurs; Pie le logea dans son palais et l'accabla de poli-

tesses. Ses instructions, curieusement mélangées de soumission et de hardiesse, d'ultrà-romanisme dans certains points et d'ultrà-gallicanisme dans d'autres, rendaient fidèlement la position franche, mais fausse, que nous avons toujours vu occuper, à Trente, par les prélats espagnols. A côté d'une opposition formelle à la concession du calice, Philippe II réclamait hautement contre ce vieux *proponentibus legatis*, avec lequel, disait-il, le concile ne paraîtrait jamais libre. Il regrettait que la continuation n'eût pas été franchement déclarée dès la première session de la reprise ; mais plus il avait foi en l'autorité du concile, plus il lui tardait de voir l'assemblée porter enfin la main sur tout ce qu'il y avait à réformer dans l'Église. Le roi demandait, enfin, l'autorisation de lever encore pendant cinq ans le subside à lui accordé sur les biens de son clergé ; il lui fallait aussi une dispense de mariage entre sa sœur et son fils, cas épineux, que le concile avait parlé de mettre au nombre de ceux dans lesquels la dispense ne pourrait jamais être accordée. Sur ce dernier point, le pape répondit qu'il allait faire examiner la chose, et qu'il ne refuserait rien de ce qu'il pourrait accorder ; sur le premier, qu'il était tout disposé à accorder le subside, mais qu'il ne le pouvait, en conscience, tant que les prélats espagnols seraient à Trente, obligés à tant de dépenses. Que le roi l'aide donc à terminer le concile, et le subside sera immédiatement accordé.

Mais que pouvait Philippe II? Malgré ses avis et ses ordres, les prélats espagnols continuaient à se montrer les plus indépendants de tous. Dans la question de l'autorité du Saint-Siége, ils étonnaient les gallicans eux-mêmes ; peu s'en fallait qu'ils n'arrivassent de plein saut

aux conséquences devant lesquelles ces derniers reculaient. « Que le pape nous rende ce qui est à nous, puisque nous lui laissons plus que ce qui est à lui ! » — avait dit un jour l'archevêque de Grenade. L'irritation avait passé peu à peu jusque dans cette nombreuse valetaille qu'entassaient dans la ville tant d'ambassadeurs et de prélats. Des rencontres sanglantes avaient lieu dans les rues. *Italie, Espagne,* étaient devenus deux cris de guerre, qui réunissaient en quelques minutes des centaines de combattants. Le 12 mars, ce fut une mêlée générale; il y eut des tués et une foule de blessés. L'excès du mal amena enfin de sérieux efforts pour rétablir l'ordre; mais les congrégations avaient été plusieurs jours interrompues, et jamais le concile n'avait moins ressemblé à un concile.

XXIV

Nous avons vu pourquoi le pape, très mécontent du cardinal de Mantoue, l'avait maintenu dans la présidence. La mort de ce prélat le laissait libre de se choisir un représentant plus dévoué. Ce fut le cardinal Morone; un autre légat, le cardinal Navagero, lui fut adjoint. A peine étaient-ils en route pour Trente, qu'on apprit la mort de Seripandi, qui remplissait par intérim les fonctions de premier légat, et n'avait survécu que de quelques jours à son collègue. Il ne restait donc à Trente que Simonetta et Hosius. On décida de tout suspendre jusqu'à l'arrivée des deux nouveaux, et l'ardeur des querelles en fut un peu ralentie. Deux morts si rappro-

chées avaient produit une vive impression; le présent était sombre et l'avenir plus sombre encore. Deux légats tout ultramontains ne pouvaient qu'apporter de nouveaux éléments de défiance, et, sous ce rapport, les ultramontains eux-mêmes ne les attendaient pas sans crainte.

Ils voyageaient lentement. Le pape leur avait enjoint, assurait-on, d'arriver assez près des fêtes de Pâques pour qu'on ne pût leur demander de reprendre immédiatement les séances.

Le président n'arriva, en effet, que le samedi-saint, et on lui fit une réception magnifique. Dans la première congrégation, tenue le 13 avril, on apprit de sa bouche ce dont le bruit avait déjà couru, savoir qu'il allait immédiatement partir pour Inspruck. Cette nouvelle avait de quoi déplaire à peu près à tout le monde : aux Espagnols et aux Français, comme indice d'une alliance entre le pape et l'empereur; aux Italiens, comme une faiblesse, car ils trouvaient peu séant que le président d'un concile se dérangeât pour aller visiter un prince; aux impatients, comme un retard; aux hommes religieux, enfin, comme une preuve que le concile allait continuer à être, avant tout et en tout, une affaire politique.

Quant au cardinal de Lorraine, qui avait vivement brigué le titre de légat, et avait fait, dans ce but, des avances peu gallicanes, il était allé cacher son dépit à Venise, non sans l'exhaler, devant ses amis, en des termes peu propres à donner du regret au pape de ne pas l'avoir nommé. Morone, au contraire, avait grande envie de le voir avant de partir pour l'Allemagne; mais comme le rusé Lorrain ne voulait s'en-

gager à rien, il n'y eut pas moyen de le faire revenir à temps. Il n'arriva que le 20 avril, et Morone était parti le 16.

Cette ambassade en Allemagne n'avait été officiellement annoncée que comme une affaire de politesse et de bons procédés entre le pape et l'empereur; mais, au fond, c'était la plus délicate et la plus grave qu'il y eût eu depuis longtemps. D'abord, comme le pape commençait à ne plus voir de salut que dans un coup d'état qui mît le concile entièrement sous sa main, il fallait faire consentir Ferdinand à l'éventualité d'une translation à Bologne. En second lieu, comme il avait parlé de venir lui-même à Trente, ce que le pape redoutait extrêmement, il fallait l'y faire renoncer, et l'engager en même temps à venir à Bologne, en cas que l'assemblée s'y transportât; le pape s'y rendrait alors aussi, et lui remettrait solennellement de sa main la couronne impériale, cérémonie par laquelle Pie IV eût été heureux de rappeler le prétendu droit du Saint-Siége à distribuer les couronnes. En outre, une fois à Bologne, le pape se trouverait naturellement à la tête du concile; mais ce ne serait, assurait-il, que pour le mener à bonne fin, en proposant lui-même plusieurs des réformes demandées. Enfin, il fallait amener l'empereur à se désister d'une grande partie des demandes qu'il avait présentées ou approuvées. Dans ce but, Morone avait ordre de lui promettre qu'une fois le concile terminé, il obtiendrait directement du pape tout ce qui serait jugé nécessaire au bien de ses états, en particulier la concession du calice. — On ne s'explique pas comment le pape pouvait se laisser aller à espérer un pareil changement dans les idées et les plans de l'empereur.

En attendant, il crut devoir se prononcer énergiquement contre le traité de paix qui venait d'être conclu entre Charles IX et les protestants de France. Contrairement à un des plus anciens priviléges du royaume, en vertu duquel un évêque ne pouvait être jugé en première instance que dans le pays même et par douze évêques du pays, dix d'entre eux furent cités à comparaître personnellement à Rome, comme hérétiques et fauteurs d'hérésie. On avait procédé si secrètement et si vite, que l'ambassadeur de France n'avait pas eu le temps de protester; il se borna à remontrer que cette citation irrégulière ne serait pas reçue, et que, les évêques voulussent-ils obéir, le parlement et la cour s'y opposeraient. En effet, la citation fut comme non avenue. Tandis qu'on la publiait à Rome, le parlement de Paris enregistrait l'édit de pacification, portant, entre autres choses peu faites pour plaire au pape: « Que le royaume avait assez souffert; que le roi se déterminait à faire la paix et à accorder, sous certaines restrictions, la liberté de conscience, dans l'espérance qu'avec le temps, au moyen d'un saint et libre concile, soit général, soit national, on finirait par effacer toute désunion. » C'était un avenir que le passé ne garantissait guère; mais voilà encore un fait à l'appui de ce que nous avons surabondamment démontré, savoir que le concile de Trente, jusqu'à la fin de sa tenue, n'était à peu près nulle part considéré ni comme libre, ni comme général, ni comme répondant au but qu'on s'était proposé en le demandant.

Et ce n'était pas au sein même de l'assemblée qu'il s'élevait le moins de doutes, sinon sur sa légitimité, du moins sur l'autorité et la viabilité de ses actes. A l'é-

poque où nous voici arrivés, toutes les correspondances, toutes les relations portent l'empreinte de l'ennui et du dégoût. On voit des hommes qui n'ont plus foi en eux-mêmes ni en leur œuvre. Les uns se jettent en aveugles dans les inconséquences du libéralisme gallican ; les autres se serrent de plus en plus autour du pape ; mais de gens qui aient l'air de croire au concile, à sa mission divine, à l'avenir de ses actes, nous n'en voyons plus ou presque plus. L'Europe est là, tout autour, comme auprès du lit d'un mourant qui respire encore, mais dont on parle au passé, comme s'il était déjà mort. Ambassadeurs et princes ne protestent même plus. Précédemment, le roi de France se serait cru au moins obligé de dire pourquoi il n'acceptait pas le concile ; en mars 1563, il n'en fait pas même mention. Un concile saint et libre, dit-il, achèvera de consolider la paix ; il est censé ignorer qu'il y ait quelque part une assemblée intitulée concile. Il est vrai que cette assemblée a peu répondu, jusque-là, à l'idéal que le roi s'en trace en parlant de consolider la paix. L'abîme entre la Réforme et Rome est plus profond que jamais ; mille sujets de querelle, jusque-là enfouis dans la poudre des écoles, se sont produits au grand jour de la chrétienté. « O ville de Trente, ville inhospitalière, s'écriait l'évêque de Budoa, qu'avec raison tu seras au ban des nations, comme pépinière de troubles ! » Et il avait fabriqué, sur ce thème, toute une parodie burlesque des menaces d'Ésaïe contre Jérusalem. C'était, nous l'avouons, un mauvais plaisant, un triste évêque ; mais il ne faisait que traduire en farces ce que beaucoup disaient et ce que presque tous pensaient.

En attendant, on ne faisait rien ou presque rien. Le

cardinal Navagero n'était arrivé que le 30 avril, porteur, disait-il, d'un ordre du pape pour travailler sérieusement aux réformes; mais il avait ordre aussi de ne rien faire avant le retour du premier légat. Celui-ci avait été suivi à Inspruck par un envoyé du cardinal de Lorraine, chargé d'exciter l'empereur à tenir bon. Il n'obtenait donc rien, et les docteurs impériaux continuaient paisiblement leur travail sur les articles peu romains qu'on leur avait soumis.

Enfin, tandis que le cardinal de Lorraine intriguait à Inspruck contre le pape, il envoyait un de ses secrétaires présenter au pape lui-même l'assurance du plus profond dévouement. Aussi courut-il des caricatures où on le représentait avec deux visages, — au nord, un visage arrogant, au sud, un visage humble et soumis. Le pape, officiellement, ne voyait que ce dernier; celui du nord, sans paraître le voir, il le voyait encore mieux. Mais le cardinal était-il donc le seul homme à deux visages? Si on avait voulu peindre le pape, combien aurait-il fallu lui en donner? Le concile lui-même, n'en avait-il jamais qu'un? Et ne dirait-on pas, en somme, une de ces scènes de théâtre où les personnages se voient, s'entendent, sans avoir l'air de s'entendre ni de se voir? Heureusement que la pièce n'a pas disparu avec les acteurs; et cette pièce est devenue quelque chose de trop sérieux, pour que nous n'ayons pas le droit de scruter ce qu'elle valait aux yeux des spectateurs du temps, aux yeux des acteurs eux-mêmes.

LIVRE SIXIÈME



LIVRE SIXIÈME

SOMMAIRE

I. Coup d'œil sur la situation. — L'assemblée. — Les catholiques. — Les protestants. — Le pape. — Rome. — II. L'empereur commence à faiblir. — Le cardinal de Lorraine passe aux ultramontains. — Qu'est-ce qu'un hérétique aux yeux de l'Église? — Il n'y a de conséquent, chez elle, que la persécution. — — On reprend la question du droit divin. — Le cardinal fait un second pas. — On est entraîné sur le terrain de l'autorité du pape. — III. Opinion de Lainez sur les dispenses et le droit de dispense. — Ses idées et son ton choquent à peu près tout le monde. — Il s'excuse. — Le cardinal arrête les protestations.

IV. Querelle entre les ambassadeurs de France et d'Espagne. — État de la question. — Un biais et ce qui s'ensuit. — Violences des ambassadeurs français. — Compromis. — Autres querelles du même genre.

V. Pourquoi on ne voulait pas voter sur la question du droit divin. — Elle est définitivement écartée. — Conséquences du vague dans lequel on l'a laissée. — Désaccord entre les docteurs. Est-il vrai que ce soit une question peu importante? — VI. Silence du concile sur tout ce qui tient à la papauté. — Est-il vrai qu'il ne se soit tû que parce qu'il l'a bien voulu? — Historique des discussions.

VII. Presque autant de questions omises que de questions décidées. — On essaye de rédiger un tableau des fonctions des sept ordres. — On échoue. — On avoue, malgré soi, la légitimité des suppressions opérées par la réforme. — Difficultés théologiques. — Si un laïque est apte à certaines fonctions sacerdotales, il ne peut être absolument inapte à certaines autres. — Le système romain n'est logique et clair qu'à la surface.

VIII. Les Espagnols persistent à vouloir qu'on s'explique. — Ils se désistent. — Joie des légats. — IX. Vingt-troisième session. Décret de réformation en dix-huit chapitres. — Résidence. — Conditions et formalités de l'ordination. — Conditions d'âge. — Autres points. — Les séminaires. — Historique. — Les séminaires sont un des fruits de la Réforme.

X. Étonnement universel à la vue des omissions. — L'assemblée reprend la question du mariage. — La discipline et le dogme y sont plus mélangés que dans aucune autre. — Décret ambigu. — Cinquante-six évêques voudraient qu'on parlât clairement, sans s'inquiéter des conséquences.

XI. Quarante articles présentés aux ambassadeurs. — Articles que ceux-ci voudraient y faire ajouter. — Pourquoi tant de cardinaux italiens, et toujours un Italien pour pape? — Les princes songent à prendre leurs sûretés contre les évêques. — Pie IV pousse à la clôture. — Les princes exigent la suppression de tout article contraire à leurs droits. — XII. Le parti ultra-romain. — Intervention du cardinal de Lorraine. — Son voyage à Rome. — Projet de décret sur les princes. — Prétentions exorbitantes. — Protestation de Du Ferrier. — Autres protestations. — Le concile est plus que jamais un chaos. — XIII. On consent à expliquer le *proponentibus*. — Congrégation confuse. — Vingt-quatrième session, plus confuse encore. — Les *succès* de Pallavicini.

XIV. Objections aux douze anathèmes du décret sur le mariage. — Contradictions, incohérences, détours. — Pourquoi l'indissolubilité n'a pas été formellement enseignée. — XV. Articles disciplinaires. — Mariages clandestins, dispenses, etc. — Articles de réformation. — Élections. — Conciles provinciaux et diocésains. — Visites, prédication, censures, projet d'un catéchisme, pénitences, salaires, concours, procédure ecclésiastique. — Pourquoi, après tant de décrets, on se plaignait encore de l'insuffisance du concile.

XVI. La reine de Navarre est citée à Rome. — Protestation du roi de France. — Le pape seconde les vues de Philippe II sur ce royaume. — On décide que la clôture aura lieu avant la fin de l'année. — La mauvaise santé du pape hâte les discussions.

XVII. Coup d'œil général sur les questions du purgatoire, du culte des saints, etc. — Question du purgatoire. — Discussion scripturaire. — Aveux involontaires dans le sens protestant.— Le purgatoire pourrait-il ne pas être formellement mentionné dans l'Écriture ?

XVIII. Le culte de la Vierge. — Marie dans les Évangiles. — Dans les Actes. — Dans les Épîtres. — Dans l'Apocalypse. — XIX. Historique.— La Vierge chez les Pères. — Grands éloges, mais aucune trace de culte. — Épiphane, Cyrille, Proclus. — XX. Le culte des saints. — Silence de l'Écriture. — Ce que suppose toute prière adressée à un mort. — La paix de ceux qui prient les saints. — Objection païenne. — Luther et les saints. — Manque-t-il quelque chose aux gens pieux qui ne les prient pas ? — XXI. Que perdrait-on, en général, à ne pas les prier ? — Le culte des saints est implicitement défendu dans beaucoup d'endroits de l'Écriture.— Il y a *un seul* médiateur.

XXII. Abus du culte des saints. — Est-il jamais resté et peut-il rester dans les limites tracées par le concile ? — Le vulgaire les invoque comme présents partout et comme puissants par eux-mêmes. — Preuves. — Les saints selon Châteaubriand. — XXIII. L'Église combat-elle les tendances du vulgaire ? — Ce que penserait un païen rentrant à Rome, après dix-huit siècles d'absence. Julienne de Liége, et l'échancrure à la lune. — « On leur volerait Dieu, qu'il ne s'en apercevraient pas. » — Un mandement de l'archevêque de Lyon.—Faussetés et sophismes. — La Vierge, reine de l'univers. — Preuves. — Citations. — XXVI. La populace des saints. — Comment on en fabrique à Rome. — Reliques et culte des reliques.

XXV. Culte des images.—Le deuxième commandement.—Fraude. — Discussion. — Si les images ne sont rien par elles-mêmes, pourquoi y en a-t-il de plus vénérées que d'autres ? — Le culte des images est-il réellement autre qu'il n'était chez les païens ? — Le culte de la Vierge, culte de la beauté. — Questions à ses adorateurs.

XXVI. Les indulgences. — Historique. — Le concile tâche d'épurer la pratique, mais laisse toutes les obscurités de la théorie.

I

Nous approchons du dénoûment. Il ne sera donc pas sans intérêt d'exposer en deux mots où en étaient les

principaux intéressés. Peindre en détail ce qui s'agitait alors à Trente et autour de Trente, ce serait peindre le chaos.

Chez les membres de l'assemblée, nous l'avons déjà dit, ennui et découragement. Ajoutez à cela un oubli presque général des questions dogmatiques. Un étranger ne se serait pas douté qu'il y en eût encore à l'ordre du jour; il se serait cru dans une diète, bien plus que dans un concile.

Chez la généralité des catholiques, nous l'avons déjà dit aussi, désappointement, défiance, unanimité à sentir et presque unanimité à dire que ce n'était pas là ce qu'on avait attendu.

Chez les protestants, oubli et mépris. On ne leur parlait plus de se soumettre au concile. Au point où en étaient les choses, il n'eût pas été seulement déraisonnable, comme toujours, mais ridicule, de leur donner pour oracles du Saint-Esprit les décisions d'une assemblée où fermentaient tant de passions et d'intrigues.

Les princes, qui avaient toujours vu dans un concile, avant tout, le rétablissement de l'unité, illusion détruite dès les premières sessions, les princes, disons-nous, ne s'occupaient plus du concile que comme de ces affaires qu'on poursuit parce qu'on les a entamées, mais dont on n'espère plus rien. D'ailleurs, avec d'excellentes vues et d'excellentes intentions relativement aux abus en général, chacun tenait à conserver ceux dont il retirait en particulier quelque avantage, et, comme le disait très bien Pie IV, chacun voulait réformer tout le monde, excepté soi.

Le pape, enfin, tout en se plaignant bien haut de l'égoïsme des princes, comprenait sûrement mieux que

personne que c'était son ancre de salut. S'ils eussent été d'accord en tout, la résistance devenait impossible. Mais ce que les uns demandaient, les autres ne le demandaient pas, ou demandaient tout le contraire. Si ce n'était pas une raison pour refuser absolument, c'en était toujours une pour renvoyer indéfiniment l'affaire, ou la remettre au jugement du pape. Ainsi avaient successivement échappé au jugement du concile plusieurs points des plus délicats. Ce n'était pas qu'il n'y en eût plus d'un sur lequel tous les souverains étaient d'accord; tous, par exemple, étaient pour le droit divin dans l'épiscopat. Mais comme ils ne s'entendaient pas sur l'importance à donner à cette question, sur la nécessité de la trancher, sur la forme à prendre, c'en était assez pour qu'on s'appuyât de ces divergences, et qu'on évitât de prononcer.

Le pape, du reste, quoiqu'il eût plus à espérer du temps que de tout autre auxiliaire, était plus impatient, plus las, plus ennuyé que le concile. Dix-sept années de lutte avaient amené la cour de Rome à démasquer l'une après l'autre toutes ses batteries, à laisser voir toutes ses craintes, tous les détails et toutes les nuances de ses craintes. Elle calculait avec effroi ce qu'elle avait perdu par le concile, sinon en droits positifs, du moins en autorité morale; elle n'osait croire à la stabilité des décisions prises selon ses vues; elle savait trop bien, et on le lui disait assez, que ses intrigues n'avaient échappé à personne, qu'il n'y avait eu de trompés que ceux qui voulaient l'être. Si on lui avait dit qu'un jour viendrait où le recueil des canons de ce concile serait la citadelle de l'Église et de la papauté, la prédiction lui eût semblé un rêve; ce qu'il pouvait arriver de plus heureux, c'é-

tait, selon toutes les apparences du moment, qu'une fois le concile clos personne n'en parlât plus, ni en bien ni en mal.

II

L'essentiel était donc de le terminer. Morone, après de longues et inutiles conférences, était revenu d'Allemagne ; il n'avait à communiquer au pape que des réponses vagues, peu rassurantes. L'empereur avait dit que l'on ne pouvait songer à transférer le concile sans le consentement des rois d'Espagne et de France ; que les bonnes intentions du pape, auxquelles, pour sa part, il voulait croire, n'empêcheraient pas les suppositions fâcheuses sur le but de la translation ; que tous les évêques, selon lui, devaient jouir du droit de proposer, et qu'il fallait ou effacer le *proponentibus legatis*, ou déclarer qu'on n'avait pas entendu énoncer un privilége exclusif ; qu'il ne pouvait renoncer, enfin, à demander l'examen de ce qui avait été présenté en son nom et en celui du roi de France.

Mais lorqu'on vit ce même prince fléchir successivement sur tous les points, sauf celui de la translation, et fermer les yeux sur tous les expédients dont on usa pour arriver, tant bien que mal, à la clôture du concile, — on ne put croire que cette réponse inflexible eût été réellement son dernier mot à l'envoyé du pape. Le bruit courut que Morone avait été plus heureux qu'on ne l'avait cru à son retour, et qu'il n'avait lui-même eu l'air de le croire. On ne pensait pourtant pas qu'il eût converti

Ferdinand aux vues du pape; mais on pouvait supposer qu'en lui montrant l'énormité des obstacles, il l'avait indirectement mis en demeure d'opter entre une rupture avec Rome et la prompte terminaison du concile, alternatives entre lesquelles un prince catholique ne pouvait guère hésiter, surtout en Allemagne, au centre de la Réforme. Nous ne pouvons savoir jusqu'à quel point ces suppositions étaient fondées; mais l'événement les justifia. Nous verrons bien encore les représentants de l'empereur entraver quelquefois la marche de l'assemblée; mais, qu'ils fussent ou non dans le secret, leur opposition s'arrêtera juste au point au delà duquel c'eût été une déclaration de guerre, et nous verrons l'empereur ne leur témoigner ni reconnaissance pour leurs efforts, ni regret formel de ce qu'ils auront échoué. Nous verrons aussi le cardinal de Lorraine, soit d'accord avec lui, soit de son chef, entrer définitivement dans les mêmes voies de déférence envers le pape et de conciliation entre tous.

On s'en aperçut, le 7 juin, à l'occasion d'un discours du président de Birague, envoyé par la cour de France pour justifier auprès du concile la paix accordée aux protestants. Cette paix, au point de vue catholique, avait en effet grand besoin de justification. Si on vous demande ce que c'est qu'un hérétique, et que vous cherchiez à le définir en vous basant sur les anathèmes romains, vous en ferez un être en révolte perpétuelle et volontaire contre tout ce qu'il y a de plus sacré, une espèce de monstre avec lequel il y a moins à pactiser qu'avec le dernier des brigands [1], puisque le brigand

[1] Ces héroïques Vaudois qui ont tant souffert et tant pardonné,

peut aller au ciel sur un seul mouvement de repentance, tandis que l'hérétique, à moins d'abjurer l'hérésie, en est irrévocablement exclu. Cela étant, ce ne peut être qu'un crime, et un crime énorme, que de les laisser en paix ; à plus forte raison en était-ce un de les avoir autorisés à célébrer leur culte et à rester constitués en églises. L'Église romaine a ce malheur qu'elle ne saurait être tolérante, même à demi et provisoirement, sans se mettre en contradiction avec des lois émanées d'elle, et dont la rigueur découle, non pas de nécessités passagères, mais de principes qu'elle a proclamés et proclame encore nécessaires, immuables, éternels. Dans le protestantisme, il n'y a de conséquent que la tolérance ; dans le catholicisme, il n'y a de conséquent que la persécution.

De Birague avait représenté la paix comme une nécessité politique, une trêve jusqu'à ce qu'on trouvât mieux. Ce mieux, de qui l'attendre ? Du concile, avait-il dit. Vieux compliment qui revenait dans toutes les harangues, et qui, depuis longtemps, n'en était plus un, parce qu'on ne manquait jamais d'ajouter ou de faire entendre que, si le concile pouvait faire du bien, c'était en commençant par être tout autre qu'il n'avait été jusque-là. L'orateur avait terminé, comme toujours, en traitant de léger et d'insuffisant tout ce qu'on avait fait. Une grande réforme intérieure pouvait seule, selon lui, acheminer au rétablissement de l'unité.

Le cardinal de Lorraine ayant pris la parole sur la réponse à faire à cette communication, on remarqua

Grégoire XVI les appelait encore, en 1832, « l'écume et l'opprobre du genre humain. »

qu'il laissa de côté ce qui tenait aux réformes, et s'en tint à développer les motifs politiques énoncés par l'ambassadeur. Il le fit avec force, avec éloquence. Le soin qu'il mit à arguer de la nécessité seule, sans y mêler aucune considération de justice, de tolérance, de pitié, rien, en un mot, qu'on pût regarder comme favorable aux protestants, fut tacitement accepté comme un gage au parti romain, comme un premier pas dans la voie où tout allait s'aplanir.

Il en fit bientôt un second.

L'éternelle question du droit divin, quoique repoussée sous tant de formes, n'était pas restée un seul jour sans reparaître, tantôt faiblement, comme pour mémoire, tantôt avec une vivacité nouvelle. Elle redevenait alors, pendant quelques jours, la seule importante. Chaque parti reproduisait ses raisons, et, après une crise plus ou moins longue, plus ou moins orageuse, chacun se retrouvait au même point qu'auparavant. La distance intermédiaire ne s'était pas rétrécie d'une ligne.

Le cardinal de Lorraine avait dit, à son arrivée, qu'il était pour le droit divin, mais qu'il ne tenait pas à ce qu'on en fît mention dans un décret positif. Plus tard, sans se contredire ouvertement, il avait fait cause commune avec les partisans de cette opinion; elle était trop liée à tout le reste de ses vues pour qu'il pût, même le voulant, l'abandonner. Au sortir d'une conférence avec le cardinal de Ferrare, il avait publié lui-même que ce prélat l'avait vivement pressé de consentir à un décret où cette question fût éludée, mais qu'il avait refusé et refuserait toujours. Grande fut donc la surprise de ses amis et de ses ennemis, lorsque, le 11 juin, dans une conférence semi-officielle entre les légats et une ving-

taine d'évêques, il déclara que son opinion n'avait pas changé, mais que, pour en finir, il renonçait à la faire insérer dans le décret. Il n'y mit qu'une condition : c'était que le décret ne renfermât rien non plus de contraire à ce sentiment, ni même, ajouta-t-il, à l'idée de la supériorité du concile sur le pape.

Là-dessus, malgré la joie qu'une semblable ouverture devait causer dans le parti romain, grande querelle sur cette brûlante question de l'autorité du pape. L'archevêque d'Otrante s'emporta jusqu'à taxer d'hérésie l'opinion qu'il savait être celle du cardinal ; il n'y avait encore que Lainez qui eût exprimé aussi franchement sa foi en l'absolue et pleine supériorité du pape. Le cardinal répliqua, mais avec beaucoup de modération, et dans l'intention évidente de ne blesser personne. La querelle, habilement détournée, roula alors particulièrement sur les dispenses. Comme toujours, — car il n'y avait pas de question où l'on ne tournât dans un cercle, — les uns voulaient qu'il y eût des cas dans lesquels aucune dispense ne pût être accordée, les autres, que le pape en restât juge absolu. De guerre lasse, on s'arrêta ; mais il y avait eu assez d'aigreur entre le cardinal de Lorraine et le légat Morone, qui déjà, peu de jours auparavant, l'avait accusé d'attaquer, en congrégation générale, des choses qu'il avait paru approuver en particulier. Le cardinal comprit donc qu'il avait beaucoup à se faire pardonner, et il s'y appliqua de mieux en mieux. Une grande occasion allait lui en être offerte.

III

Le 16 juin, Lainez annonça qu'il allait répondre à tout ce qu'on avait dit ou insinué de contraire à l'autorité du pape.

Partant donc des principes énoncés dans son précédent discours, il passa en revue les diverses applications de la puissance papale, et tâcha de montrer qu'il n'en est aucune qui ne soit de droit divin. Selon lui, dire qu'une dispense du pape ne décharge pas d'une obligation envers Dieu, c'est enseigner aux hommes à mettre les décisions de leur conscience au-dessus de celles de l'Église, et se jeter, en fait, dans le principe protestant. « Embrassant dans son universalité tous les temps, tous les hommes, la loi divine est irrévocable ; mais, quant à la discipline ecclésiastique, dont les préceptes n'ont d'autre but que de *faciliter aux hommes l'observation des lois de Dieu*[1], elle peut subir des modifications, et c'est pour cela que l'Église a un chef qui peut dispenser de ses lois. Cette autorité, Jésus-Christ l'a remise au pape ; personne ne peut donc la lui disputer sans être en opposition avec la volonté du fondateur de l'Église. Une loi qui défendrait au pape d'exercer le droit de dispense serait, par là même qu'elle aurait des hommes pour auteurs, révocable de sa nature ; et *quand le pape s'engagerait par un serment solennel* à n'user jamais de cette

[1] Ne pourrait-on pas dire que voilà le principe fondamental du jésuitisme ? Ses dogmes, sa morale, sa politique, tout ce qu'il a fait de mal ou de bien, — tout est là.

faculté, sa promesse cesserait d'être obligatoire du moment que la charité conseillerait de la violer[1]. »

Ainsi, le seul droit que Lainez refusât au pape, c'était celui de s'interdire, même par serment, d'user du droit de dispense. Voilà donc l'omnipotence poussée au dernier des extrêmes qui puisse être conçu, celui où elle n'a plus la faculté de se lier elle-même. Le pape a beau jurer l'observation d'une loi : malgré son serment, malgré sa volonté même, il reste libre de ne pas l'observer.

Quant au concile, toujours selon Lainez, le pape étant incontestablement supérieur à chacun des membres, on ne voit pas comment il ne serait pas supérieur à l'assemblée elle-même. A lui seul appartient le pouvoir de réformer, si elles en ont besoin, chacune des églises dont les chefs composent le concile; on ne saurait donc soutenir que ces évêques réunis aient le pouvoir de réformer le corps entier de l'Église.

Les évêques ne s'étaient encore jamais entendu dire aussi franchement qu'ils n'étaient rien et ne pouvaient rien être. Les Italiens mêmes, habitués à n'être rien, mais qui n'avaient pu être entièrement insensibles au plaisir d'être quelque chose en qualité de membres d'un concile, trouvaient ces paroles dures. Ils se turent pourtant; mais les Espagnols, les Français surtout, ne pouvaient contenir leur impatience. Ce qui les choquait le plus, c'était le ton de Lainez. Seul, il s'était arrogé le droit de ne parler qu'au milieu de la salle, assis sur un siége apporté pour lui. Il était là comme un professeur dans sa chaire, presque comme un magistrat sur son tribunal. Les plus grands personnages n'obtenaient pas

[1] Pallavicini, l. XXI. ch. VI.

de lui l'honneur d'une réfutation directe, et son regard hautain accompagnait dignement la froide inflexibilité de sa parole.

Ce jour-là, cependant, il sentit qu'il était allé un peu trop loin. Apprenant donc que les prélats français étaient réunis chez le cardinal de Lorraine pour délibérer sur ce qu'il y avait à faire après un pareil manifeste, il leur fit offrir ses excuses, disant qu'il n'avait voulu offenser personne.

Offense ou non, le discours était là, et il s'agissait d'y répondre. La petite assemblée s'y préparait de son mieux; il n'y avait pas jusqu'à Hugonis, l'espion, qui, soit pour mieux cacher ses liaisons avec le pape, soit par conviction, ne parlât d'attaquer Lainez. L'un rappelait un passage, l'autre un autre; on s'excitait mutuellement à ne rien omettre, à ne rien pardonner. Tout promettait donc, pour le lendemain, quelques vigoureuses sorties. Le cardinal paraissait approuver. Puis, peu à peu, il lui vient des scrupules. « A quoi aboutira cette bataille? La majorité du concile n'en sera pas moins ultramontaine, prête à voter, si on l'y pousse, dans le sens du jésuite. Ce que nous pouvons désirer de mieux, c'est qu'elle ne vote pas. » Insensiblement, ces scrupules prennent la forme de conseils; et les conseils du cardinal équivalaient à des ordres. Les prélats renoncent à réfuter Lainez; les légats et le pape comprennent que le cardinal est désormais tout à eux.

IV

Avant d'aller plus loin, disons quelques mots d'une

querelle étrangère aux affaires du concile, mais qui contribuait depuis longtemps à compliquer toutes les difficultés et à envenimer tous les débats.

Dans toutes les cérémonies publiques de l'Europe, le pape ou ses représentants figuraient de droit au premier rang, l'empereur ou ses représentants au second. Le troisième, après avoir longtemps appartenu au roi de France, lui était disputé par le roi d'Espagne. Sous Charles-Quint, à la fois empereur et roi d'Espagne, il n'y avait pas eu lieu à contestation ; mais, après avoir eu pendant quarante ans la préséance, les Espagnols étaient moins que jamais disposés à la céder.

Le comte Claude Quignonès de Luna, ambassadeur de Philippe II, était arrivé vers la fin de mars, et près de deux mois s'étaient écoulés à chercher comment on lui donnerait audience sans le placer de manière à offenser ou lui, ou les ambassadeurs français. On convint enfin que, pour cette fois, il aurait un siége isolé au milieu de la salle; mais il fut entendu que ce ne serait un précédent ni pour ni contre aucun des deux partis.

La question restait donc entière. Les légats en référèrent au pape, et, en attendant sa décision, les deux ambassadeurs rivaux évitaient de se trouver ensemble. Le pape avait soumis l'affaire à une commission de cardinaux. Leur avis unanime fut que l'ancienneté, dans ces matières, est la seule règle possible; qu'ainsi, la préséance appartenait aux Français. Mais il ne fallait pas songer, pour le moment, à publier une décision défavorable au seul prince qui se montrât bien disposé pour le concile et le pape. Après plusieurs semaines de recherches, on crut avoir trouvé un biais, mais on jugea

prudent de n'en rien dire jusqu'au moment de le mettre à exécution.

Le 29 juin, jour de la Saint-Pierre, comme tout le monde a pris place et que la grand'messe va commencer, on voit paraître un fauteuil que des valets vont poser, dans la ligne des prélats, entre le dernier cardinal et le premier patriarche. Au même instant, l'ambassadeur espagnol arrive et s'y place. Là-dessus, grande rumeur. La messe commence, mais personne n'y prend garde. Les Français murmurent tout haut; ils envoient demander comment on prétend s'y prendre pour offrir l'encens, car il faudra bien, pensent-ils, qu'on se décide alors à commencer par la France ou par l'Espagne. Les légats répondent qu'il y aura deux encensoirs; les Français déclarent que ce n'est pas l'égalité qu'ils veulent, mais la préséance. Ne pouvant les fléchir, on prie le comte d'agréer au moins que l'encens ne soit présenté à personne. Il refuse, puis consent, et la messe s'achève au milieu de l'agitation la plus vive.

Ce qui aggravait surtout l'affaire, c'était que les légats avaient déclaré n'agir que sur l'ordre exprès du pape. Pie IV se trouvait donc directement impliqué dans la querelle; mais tandis qu'il avait au moins l'approbation des Espagnols, les légats avaient le chagrin de voir qu'ils avaient mécontenté tout le monde, les Espagnols, pour n'avoir pas exécuté jusqu'au bout la décision du pape en leur faveur, les Français, pour l'avoir tenue secrète et avoir essayé de l'exécuter par surprise. Le cardinal de Lorraine en était particulièrement choqué, lui à qui on avait tant de fois promis qu'il n'y aurait pas de secrets pour lui. Il s'en plaignit vivement; et comme les légats lui représentaient qu'ils ne pourraient se refuser à exé-

cuter l'ordre du pape, le dimanche suivant, si l'ambassadeur espagnol les en requérait, il déclara que lui, alors, il monterait en chaire pour inviter les prélats à sortir, afin de ne pas être témoins et complices d'un pareil scandale. Les légats effrayés obtinrent du comte qu'il n'exigeât rien de quelque temps, et l'on renvoya encore une fois le tout au pape.

Des conférences avaient perpétuellement lieu chez les ambassadeurs. Celui d'Espagne paraissait tantôt près de se relâcher, tantôt décidé à demander la stricte exécution de la décision du pape, c'est-à-dire le maintien de la place qu'on lui avait donnée le 29 juin, et la présentation simultanée de l'encens. Quant aux ambassadeurs de France, ils étaient décidés à protester et à partir. Leur protestation, disaient-ils, ne serait ni contre les légats, ni contre le roi d'Espagne ou son représentant, ni contre le Saint-Siége, mais personnellement et directement contre le pape, auteur, selon eux, de tout le mal. Ce pauvre pape dont on avait persisté à parler avec un certain respect, tant qu'on ne s'était trouvé en contestation avec lui que sur les grands intérêts de l'Église, — on en faisait un monstre depuis qu'il n'avait pas osé être rigoureusement juste dans une question d'étiquette. Plusieurs Français ne parlaient de rien moins que de lui dénier son titre même de pape. Ils avaient entre les mains, disaient-ils, de quoi prouver qu'il avait acheté des voix au conclave; qu'ainsi, aux termes des anciens canons, son élection était nulle, et nul aussi, par conséquent, tout concile assemblé par lui. Du Ferrier rédigea une longue protestation dans laquelle, sans aller encore jusque-là, il s'attachait à représenter le pape comme n'ayant eu d'autre but que

de brouiller la France avec l'Espagne. « Père commun des chrétiens, il veut déshériter son fils aîné le roi de France; pour faire mentir l'Écriture, il lui donne une pierre au lieu de pain, un serpent au lieu d'un poisson. Un homme qui renie son fils n'est plus un père; les Français ne sont plus tenus de le reconnaître pour tel. »

Si cette protestation n'eût risqué d'en réveiller d'autres, les légats auraient pu ne pas s'inquiéter beaucoup d'une pièce aussi passionnée. Il était trop évidemment absurde que des catholiques se crussent en droit de réclamer la déchéance d'un pape parce qu'il leur avait fait tort dans une affaire tout humaine, dont il ne s'était même occupé que malgré lui. Mais comme la moindre attaque, même injuste, pouvait amener un ébranlement terrible, les légats firent des efforts désespérés pour que cette protestation n'eût pas occasion de voir le jour. Les ambassadeurs de l'empereur s'entremirent auprès de l'ambassadeur d'Espagne; le cardinal de Lorraine, auprès des ambassadeurs français. A l'ardeur de ses premières menaces avait succédé trop de calme, pour qu'on ne le suspectât pas d'avoir joué l'indignation; on estimait qu'il avait été tout heureux d'avoir à se montrer dans une affaire accessoire, pour y faire parade d'une indépendance qu'il n'avait plus dans les questions essentielles.

Malgré ces soupçons, que sa conduite allait bientôt changer en certitude, il s'était montré assez chatouilleux sur l'honneur français pour que les ambassadeurs du roi de France pussent l'écouter sans faiblesse. Ils consentirent donc à laisser au comte le fauteuil du 29 juin, et le comte, de son côté, se désista sur l'article de l'encens. On décida que cet arrangement serait regardé

comme provisoire, mais maintenu jusqu'à ce que les ambassadeurs reçussent de nouveaux ordres de leurs maîtres. Ces ordres, — il fut tacitement convenu qu'on ne les ferait arriver qu'après la clôture du concile[1].

Nous avons omis diverses querelles du même genre, qui s'étaient successivement élevées entre les ambassadeurs de Portugal et de Hongrie, de Bavière et de Venise, etc. Sans faire autant de bruit, elles n'avaient pas peu contribué à entretenir le malaise et l'irritation.

V

Cette crise apaisée, on se remit au travail, mais avec le sentiment qu'on ne s'entendrait jamais sur la question du droit divin, et que, à moins de l'omettre, tout serait indéfiniment arrêté. Ce n'était pas pour le parti romain, comme nous l'avons déjà dit, une question de majorité; il n'était pas douteux qu'une votation générale ne lui donnât la victoire. Ce qui l'arrêtait donc, c'était la crainte d'une minorité trop forte et de protestations trop vives pour qu'on osât regarder le vote comme acquis; et alors, qu'en faire? « Les neuf dixièmes des Pères, dit le jésuite Biner, s'accordaient à reconnaître la supériorité du pape sur le concile, et pourtant, sur les réclamations de quelques Français, on ne la déclara pas. » *Neuf dixièmes*, c'est beaucoup dire; les

[1] On sait que la question ne fut définitivement vidée, en faveur de la France, que sous Louis XIV, juste cent ans après.

anti-romains, à cette époque, formaient au moins le quart de l'assemblée. Quoi qu'il en soit, nous ne saurions admettre, comme l'auteur que nous venons de citer, que ce fait soit à la louange du concile. S'il s'agissait d'une assemblée politique, nous conviendrions volontiers que c'était prudence, réserve, sage respect pour la minorité ; dans un concile, il y aurait, ce nous semble, bien plus matière à blâme qu'à éloge. Ce que les neuf dixièmes de l'assemblée, selon vous, regardaient comme une vérité, — vous avouez que des considérations humaines ont empêché qu'on ne le votât. Le Saint-Esprit a reculé devant « quelques Français ! » Les ennemis du concile n'ont jamais rien dit de plus fort sur ses contradictions et ses misères.

Ce ne fut pourtant pas sans peine que les chefs de la majorité la déterminèrent à se taire. Échauffés par la querelle, sûrs de l'emporter, beaucoup d'Italiens voulaient qu'on allât aux voix ; mais les légats, sur l'ordre exprès du pape, les y firent renoncer. Le sujet, cependant, n'en restait pas moins à l'ordre du jour ; il fallait l'en faire ôter. Ce fut encore le cardinal de Lorraine qui ménagea et proposa l'omission. Comme il ne s'agissait plus alors que de voter sur une motion d'ordre, la simple majorité suffisait. On vota, et la question fut définitivement écartée.

Le voilà donc à tout jamais relégué parmi les points incertains, cet article fondamental de la hiérarchie romaine. Avec les décrets de Trente, un évêque vous répondra sans hésitation, sans erreur possible, selon lui, sur une foule de choses que la révélation n'enseigne pas, que l'homme n'a pu ni voir ni savoir ; mais demandez-lui si c'est de droit divin qu'il est supérieur aux prê-

tres, si c'est de Dieu ou du pape qu'il tient son pouvoir..... Il se taira. S'il parle, il ne peut vous donner que son opinion privée. Vous parût-elle bonne et n'eussiez-vous rien à répondre, vous pourrez toujours objecter que c'est son opinion, qu'il ne peut vous la garantir, que son Église, enfin, n'a que faire d'être infaillible et d'avoir des conciles, pour laisser dans le vague un sujet de cette importance. Cette certitude que Rome se prétend seule en état de donner, l'évêque ne l'a pas, ne l'aura jamais, à moins d'un nouveau concile, sur ce que tout homme appelé à un ministère quelconque a le plus besoin de savoir, la nature et la source de son autorité. Prétendra-t-il qu'il lui suffit, en pratique, de parler et d'agir au nom de l'Église? Mais il n'est ni élu ni institué par elle; il ne reçoit directement d'elle aucune mission. Puis, c'est de droit qu'il s'agit, non de pratique. De qui reçoit-il la mission de parler au nom de l'Église? Voilà la question. Répondra-t-il qu'il la reçoit du pape? C'est encore vrai; mais vrai actuellement, vrai en fait, et il faudrait pouvoir dire si c'est vrai en droit, vrai absolument, et voilà où commence le désaccord. A Fribourg, « tout évêque qui n'a pas été institué ou reconnu par le pape, est un intrus, un faux pasteur[1]. » A quelques lieues de Fribourg, « les évêques légitimes sont ceux qui sont institués *selon les règles de l'Église,* et qui sont en communion avec le pape. Conformément à la discipline *actuelle* de l'Église, en vigueur depuis *plusieurs* siècles, c'est Notre Saint-Père le pape qui institue les évêques[2]. » Entre ces deux en-

[1] Catéchisme de Fribourg.
[2] Catéchisme de Saint-Claude.

seignements, identiques dans leurs résultats actuels, la distance est grande, immense. Dans l'un, le pape est la source ; dans l'autre, il n'est que le canal, et même que le canal *actuel :* l'Église pourrait déléguer à d'autres, si elle le trouvait bon, le pouvoir d'instituer des évêques. C'est donc comme si, dans un même État, deux catéchismes politiques enseignaient, l'un, que l'autorité émane du prince, l'autre, qu'elle émane du peuple. Les résultats pratiques auraient beau être momentanément les mêmes ; qui prétendrait que les deux catéchismes soient d'accord ? Qui trouverait ce dissentiment léger ? C'est pourtant ce qu'on est obligé de faire pour sauver l'unité romaine. Mais quand le bon sens ne crierait pas que cette question est, au contraire, à la base de toutes, — qu'on veuille bien se rappeler le concile y consacrant plus de temps, y mettant plus d'ardeur qu'à aucune autre, y revenant, malgré lui, à tout propos, — et qu'on nous dise, après cela, si c'est pour l'avoir trouvée légère qu'il l'a laissée de côté.

VI

Or, ce n'est pas seulement sur la papauté envisagée dans ses rapports avec l'épiscopat, mais sur la papauté elle-même, son essence, son origine, sa place dans la hiérarchie et dans l'Église, que notre concile a gardé le plus complet silence. Nous l'avons déjà remarqué ; mais on voudra bien observer aussi combien est contraire aux faits la réponse qu'on est obligé de faire aux arguments tirés de cette étrange omission. « Si le concile, nous

dit-on, n'a rien enseigné sur ce point, c'est que la suprématie du pape lui a paru suffisamment établie par l'assentiment universel de l'Église. » Rien de plus faux. D'abord, le concile ne s'était nullement astreint à ne parler que de ce qui avait besoin d'être fixé ; nous l'avons vu enseigner beaucoup de choses sur lesquelles il n'y avait depuis longtemps aucune incertitude parmi les catholiques. Il n'y avait donc, sous ce rapport, aucune raison pour ne pas parler du pape. En second lieu, nous avons vu l'assemblée s'attacher toujours de préférence aux points attaqués par les protestants. Qu'avaient-ils plus attaqué que le pape? Sur quoi eût-il été plus naturel de les confondre et de les anathématiser?

Enfin, allons aux faits. Pour pouvoir soutenir que, si le concile omit ce point, c'est qu'il ne trouva pas nécessaire d'en parler, il faudrait pouvoir dire qu'on décida d'emblée de le laisser de côté, et qu'il n'y eut aucune tentative pour lui donner place dans le décret.

Loin de là ; dès la première présentation des articles sur le sacrement de l'Ordre, c'est-à-dire plus de huit mois avant la session dans laquelle nous les verrons publier, il est question d'en rédiger un sur le pape. Aucune formule n'est encore officiellement proposée, mais aucun orateur ne paraît croire qu'on puisse se dispenser d'en chercher une ; parler du pape à l'occasion du sacrement de l'Ordre, c'est, à leurs yeux, tout aussi naturel que de parler de la Messe à propos de l'Eucharistie. Après cinq semaines de débats, durant lesquelles la question de la papauté n'est pas un seul jour séparée de celle du sacerdoce en général, le cardinal de Lorraine propose deux canons, dont l'un déclare les évêques institués de droit de divin, et dont l'autre anathé-

matise l'opinion « que saint Pierre n'ait pas été établi prince des apôtres, vicaire suprême de Jésus-Christ; qu'un souverain pontife ne soit pas nécessaire; que les successeurs légitimes de saint Pierre n'aient pas eu constamment la primauté dans l'Église. » Attaqué par les uns comme donnant trop au pape, par les autres comme ne lui donnant pas assez, cet article sert pendant un mois de texte à la discussion. Les légats le communiquent au pape; le pape y ajoute ce qui lui paraît y manquer, et le renvoie aux légats. Dans cette nouvelle rédaction, anathème à qui dira « que les successeurs légitimes de saint Pierre n'aient pas été constamment les pères, les pasteurs, les docteurs de tous les chrétiens, et qu'il ne leur ait pas été donné par Jésus-Christ, dans la personne de saint Pierre, le plein pouvoir de régir et de gouverner l'Église universelle. » Et la discussion continue pendant trois mois sur ce nouveau terrain.

Il demeure donc avéré que ni les évêques, ni les légats, ni le pape, ni personne, n'eut primitivement l'intention de ne pas parler du pape; qu'ainsi, comme nous l'avons avancé, la seule cause du silence que l'on garda sur son compte, ce fut l'impossibilité de s'entendre. La meilleure preuve, enfin, qu'on ne se considérait point comme d'accord par le seul fait de reconnaître, en gros, la primauté du pape, — c'est qu'il ne fut jamais question de sortir d'embarras par un article où on se bornât à reconnaître en deux mots cette primauté. Les moins scrupuleux sentaient qu'il serait ridicule d'englober sous un même terme les opinions profondément diverses qui s'étaient fait jour en l'interprétant. Est-on mieux d'accord aujourd'hui? On paraît l'être;

mais il n'en est pas moins acquis à l'histoire que le concile de Trente n'a pas osé ou n'a pu, après plusieurs mois de travail, rien enseigner sur le compte du pape[1].

VII

Le grand obstacle était levé. En donnant les mains, pour en finir, à l'omission d'un point de cette importance, chaque parti avait pris, en quelque sorte, l'engagement d'abandonner de même toute question sur laquelle on craindrait de ne pouvoir s'accorder. Nous aurons à noter, d'ici à la fin du concile, presque autant de questions omises que de questions décidées.

On commença par enlever du projet de décret sur la résidence tout ce qui pouvait choquer ou les partisans ou les adversaires du droit divin. La résidence se trouva n'être plus ordonnée ni de par le pape ni de par Dieu; on se borna à la prescrire comme naturelle et néces-

[1] Quel contraste entre ce silence et la hardiesse des papes, lorsqu'ils ont à dogmatiser sur la nuageuse origine de leurs droits! Écoutez Alexandre VII, écrivant à l'université de Louvain. « Cet excellent précepte, *tant de fois inculqué par la voix de notre Sauveur*, de garder les commandements de l'Église, et d'écouter la voix du pasteur qu'il a établi son vicaire... » Voilà pourtant ce que le cardinal Pacca citait, il n'y a pas vingt-cinq ans, comme un oracle. S'il faut déjà passablement d'audace pour prétendre que Jésus-Christ ait entendu se créer un vicaire, — quel nom donner à l'inconcevable impudence avec laquelle un pape ose affirmer que l'ordre de lui obéir a été formulé, *inculqué*, et cela *tant de fois*, *par la voix* même du Sauveur! Avec ces lignes d'une main et l'Écriture de l'autre, il y aurait de quoi dégoûter de la papauté quiconque hait la fraude et ose encore réfléchir.

saire. C'était, à beaucoup d'égards, ce qu'on pouvait faire de mieux, car il n'y a pas de meilleur moyen de recommander un devoir que d'en appeler franchement, toute argutie omise, à la loi sacrée du devoir; mais il y avait de quoi être un peu confus en songeant qu'on était resté des années à se quereller sur la résidence, pour n'en dire, en définitive, que ce qu'on en eût dit le premier jour si on avait su s'en tenir au simple bon sens.

Après avoir décrété les sept ordres, il eût été naturel d'en indiquer les diverses fonctions. On l'essaya; mais ce tableau, longuement élaboré, se trouva ressembler si peu à l'état réel des choses, qu'on vit bientôt l'impossibilité de le transformer en loi.

Depuis plusieurs siècles, en effet, les trois ordres majeurs (sous-diaconat, diaconat et prêtrise) étaient les seuls dont l'existence ne fût pas purement nominale. L'impossibilité d'avoir dans toutes les églises un portier et un acolyte qui fussent dans les ordres avait conduit à les remplacer par des laïques, souvent par des enfants. Même dans les églises pourvues de ce genre de ministres, ce n'étaient pas eux, mais des bedeaux, des sacristains, des enfants de chœur, comme cela a encore généralement lieu, qui veillaient aux portes, soignaient le matériel, servaient à l'autel[1], etc. Décréter que ces gens reçussent l'ordre correspondant à leurs fonctions, c'eût été les incorporer au clergé, ce qui aurait eu de grands inconvénients; décréter que les titulaires s'acquittassent des fonctions, c'eût été rabaisser la dignité sacerdotale, car on ne pouvait espérer de ramener les

[1] Les fonctions de lecteur et d'exorciste, considérablement réduites, étaient exercées par les prêtres.

peuples à regarder comme honorable et sacré ce qu'ils ne se rappelaient plus avoir vu faire que par des domestiques. D'un autre côté, ne rien faire pour empêcher ces quatre ordres de tomber définitivement en désuétude, c'eût été donner gain de cause aux protestants, qui les avaient abolis comme inutiles.

On prit donc un milieu. Laissant de côté tout détail sur les fonctions de ces ordres, on décréta, en principe, qu'elles ne devaient être exercées que par des gens régulièrement ordonnés. On restreignit ensuite l'application de la règle aux églises cathédrales, collégiales et paroissiales, *autant que faire se pourra sans inconvénient*[1]. On ajouta, enfin, qu'à défaut de gens ordonnés et célibataires, tout homme de bonnes mœurs pourrait exercer ces fonctions.

Le concile ne faisait donc, en somme, que consacrer ce que l'usage avait partout établi. C'était sage ; mais reconnaître aussi ouvertement la possibilité de se passer de portiers, de lecteurs, d'exorcistes et d'acolytes ordonnés, c'était arriver assez mal au but indiqué dans le préambule du décret, où il est dit : « De peur que ces fonctions ne soient rejetées par les hérétiques comme oiseuses[2]. » De plus, après d'aussi larges concessions, que devient le canon où l'admission des sept ordres est rangée parmi les choses de foi ? Comment peut-on dire anathème à qui n'en reconnaîtra pas sept, tout en avouant qu'il y en a quatre dont l'Église peut se passer et se passe en effet ?

Cet aveu n'est pas moins grave comme venant à l'ap-

[1] Quantum fieri commodè poterit.
[2] Ne ab hæreticis, tanquàm otiosa, traducantur.

pui de ce que nous avons dit sur les difficultés théologiques du sacrement de l'Ordre. Si les sept ordres sont autant de parties d'un même sacrement, et qu'il y en ait cependant plusieurs dont les fonctions puissent être remplies par des laïques, où sera la limite? Où est-ce que l'immixtion des laïques commencera décidément à être un sacrilége? Comment comprendre un sacrement, un tout unique et parfait, dans lequel certaines parties soient d'une nécessité indispensable, absolue, tandis que certaines autres sont inutiles? Au point de vue de la discipline et du bon ordre, l'Église romaine a incontestablement raison de vouloir que certaines charges soient le partage exclusif de ses ministres; ce que nous voulons dire, c'est que, si la nécessité suffit pour autoriser un laïque à remplir les fonctions de quatre ordres, on ne voit plus pourquoi la même raison ne l'autoriserait pas à remplir les fonctions de cinq, de six, de sept, et pourquoi, par exemple, dans une île déserte, des naufragés ne pourraient pas faire choix d'un d'entre eux pour leur distribuer la Cène.

Nous voilà donc ramenés, par un autre chemin, à l'objection qui s'était déjà présentée à nous dans la question du Baptême. Si un laïque peut baptiser, disions-nous, on ne saurait logiquement soutenir, quand même l'histoire apostolique ne prouverait pas le contraire, qu'il soit radicalement inapte à administrer tout autre sacrement. Si un laïque, disons-nous maintenant, peut remplir les fonctions conférées par certaines parties du sacrement de l'Ordre, qui est un, — sur quoi se fonder pour le déclarer radicalement et absolument inapte aux fonctions conférées par le reste du sacrement? — Nouvelle preuve à l'appui de ce que nous avons tant eu oc-

casion de répéter, que la clarté des théories romaines n'est le plus souvent qu'à la surface, et qu'il n'est pas besoin de creuser bien profondément pour y trouver des embarras et des obscurités.

VIII

A force d'omissions, on commençait à espérer que la session pourrait avoir lieu au jour fixé, savoir le 15 juillet 1563. Le cardinal de Lorraine en avait fait son affaire ; il ne tint pas à lui que tout ne fût prêt plusieurs jours avant cette époque.

Malheureusement, les Espagnols ne s'étaient pas encore tous rendus et ne parlaient pas de se rendre. Dans la congrégation du 9, l'archevêque de Grenade se prit encore à dire que c'était une chose indigne d'avoir si longtemps amusé les Pères sur la question du droit divin, pour la laisser enfin sans solution. Il déclara que ni lui ni les siens ne changeraient jamais d'avis ; que c'était, à leurs yeux, non-seulement une erreur, mais une hérésie que de penser autrement. Il savait pourtant bien que cette *hérésie* était l'opinion de la cour de Rome et de la majorité du concile. Comment arrangeait-il cela, dans sa conscience de catholique et d'archevêque ? Et quand il parlait de ne jamais changer d'avis, que se proposait-il donc de faire si le concile, d'accord avec le pape, eût tranché la question dans un sens contraire au sien ? L'avant-veille de la session, il se rendit encore chez le comte de Luna pour l'exhorter à protester, au nom de

l'Espagne, contre l'omission du décret qu'il était décidé à réclamer, lui et ses collègues, jusqu'au dernier moment. C'eût été un curieux spectacle que celui d'un ambassadeur réclamant en faveur d'un dogme ; c'en est déjà un assez curieux que de voir des évêques lui demander une pareille démarche, et nous pourrions joindre ce fait à tous ceux qui nous ont paru démontrer combien on s'entendait peu, à cette époque, sur la nature et l'étendue de l'autorité d'un concile. Le comte s'y refusa. Il essaya même, mais en vain, de détourner ses compatriotes de leur projet de protester.

Les légats ignoraient cette conférence ; ils se croyaient au bout de leurs travaux. « Au moment de fermer les dépêches qu'ils envoyaient à Rome pour y annoncer l'heureuse nouvelle, ils reçoivent un message de l'ambassadeur espagnol. Il a fait en vain les plus grands efforts, dit-il, pour engager ses compatriotes à céder ; il croit, en conséquence, qu'on ne pourrait tenir la session sans s'exposer à blesser l'Espagne entière [1]. » Les légats persistent. Ils convoquent une dernière congrégation générale. Italiens, Français, Allemands et autres, excepté six, adoptent unanimement les décrets tels qu'ils ont été arrangés ; les Espagnols sont inébranlables. Ils votent silencieusement ; c'est en pleine session qu'ils protesteront. L'anxiété est au comble ; les légats délibèrent ; ils n'osent plus ni tenir ni renvoyer la session. Que faire ? On suppliera l'ambassadeur de tenter un dernier effort auprès des prélats rebelles. Il les revoit donc encore une fois ; il prie, presse, conjure, et leur arrache enfin, dans la soirée, la promesse de ne pas protester le lendemain.

[1] Pallavicini, l. XXI, ch, XI.

Laissons parler Pallavicini. Le bonheur des légats, à cette nouvelle, semble être devenu le sien ; son style tourne à l'épopée : « Les légats, dit-il, se disposaient à prendre un repos qui se fait longtemps attendre, même sur un lit de plume, quand l'esprit est tourmenté par un aiguillon cuisant, au moment où ils reçurent cette joyeuse nouvelle. Elle fut pour eux la liqueur enchanteresse dont Homère enivre ses héros. Ils goutèrent quelques instants de sommeil, jusqu'à l'heure où l'aurore les appela à une session, fruit de tant de fatigues et de sueurs, objet d'espérances si vives et si diverses. Bien ignorant ou bien calomniateur serait celui qui accuserait la nature, comme une injuste marâtre, d'avoir mis le plaisir au prix de tant de travaux et de peines ! De même que l'abeille distille la douceur de son miel de l'amertume du thym, de même, par les labeurs actuels, nous préparons le sujet de nos joies pour l'avenir. » Voilà de bien grands mots pour dire qu'on a eu grand peur, et c'est bien la première fois, à notre connaissance, qu'on s'est avisé de chanter victoire pour avoir obtenu qu'il n'y eût pas de combat.

IX

Elle eut donc enfin lieu, après dix mois de délais, cette fameuse vingt-troisième session. Les Espagnols tinrent parole. Ils ne protestèrent pas, et la plupart même votèrent sans observations. Trois ou quatre, pour ne pas paraître abandonner leur ancienne opinion, déclarèrent voter dans l'espérance qu'on développerait plus tard

ce qui en avait besoin. Ils savaient bien qu'on ne le ferait pas.

Le décret de réformation contenait dix-huit chapitres.

Nous avons parlé du premier, celui de la résidence. Plein de bonnes choses, mais d'exhortations plutôt que d'ordres, il ne pouvait avoir et n'a réellement pas eu plus d'effet que celui de la sixième session. Parmi les motifs légitimes de non-résidence, on avait mis « le service de l'Église ; » à quoi le cardinal de Lorraine, qui ne s'oubliait jamais, avait fait ajouter « le service de l'État. » On avait pourtant obtenu, non sans beaucoup d'opposition de la part des ultra-romains, que l'obligation de la résidence fût étendue aux cardinaux.

Les chapitres suivants réglaient les conditions et formalités disciplinaires de l'ordination, soit pour les évêques, soit pour les prêtres. Le douzième déterminait que nul ne serait sous-diacre avant vingt-deux ans, diacre avant vingt-trois et prêtre avant vingt-quatre. Le sixième, qu'on ne pourrait obtenir aucun bénéfice avant quatorze ans. Comme il s'en donnait fréquemment à de tout jeunes enfants, cette règle était un progrès ; mais il est clair qu'en même temps elle sanctionnait un grave abus. Un enfant de quatorze ans n'est pas plus capable d'être abbé qu'un enfant de douze ou de six. On avait mis dans le premier projet que les évêques nommés par les princes seraient, avant d'être institués par le pape, examinés par le métropolitain ; mais cette garantie avait été repoussée par les Italiens comme contraire à l'indépendance du pape, et, par les prélats étrangers, comme blessante pour les princes. — Ces chapitres, en somme, renfermaient un grand nom-

bre d'excellentes dispositions auxquelles il n'a manqué que d'être mieux exécutées.

Dans le quinzième, il était dit qu'aucun prêtre, soit séculier, soit régulier, ne confesserait dans un diocèse sans l'autorisation de l'évêque. Loi importante, que les évêques avaient sollicitée en vain dans les premiers temps du concile.

Le seizième portait qu'on n'ordonnerait aucun prêtre sans l'attacher à une église. Beaucoup de prélats avaient demandé qu'il en fût de même des évêques; mais le parti romain avait tenu à conserver au pape le droit de conférer l'épiscopat à titre honorifique.

Le dix-septième traitait des ordres mineurs. Nous en avons parlé plus haut.

Dans le dix-huitième, enfin, il s'agissait de l'institution des séminaires. Arrêtons-nous-y un moment.

Le concile de Trente n'eût-il produit que ce décret, il aurait, a-t-on dit, des droits éternels à la reconnaissance de l'Église. Cela se peut. L'idée était belle, grande; nous ne nous arrêterons pas à rappeler combien d'inconvénients s'y trouvent cependant joints à d'incontestables avantages. Nous demanderons seulement comment il se faisait qu'un pareil décret fût encore à faire. Avec tant de puissance et de richesses, l'Église ne s'était encore jamais sérieusement occupée d'assurer à ses ministres une éducation digne d'eux. Tout se réduisait, sur ce point, à quelques injonctions vagues, à quelques anciens canons fixant le minimum de savoir, ou, pour mieux dire, le maximum d'ignorance que les candidats pourraient apporter; encore ces règles étaient-elles constamment violées. Le peu de culture de tant de prêtres actuels, surtout dans les pays

totalement catholiques et sans contact avec les nations instruites, montre assez ce qu'ils devaient être avant les séminaires, à une époque où il suffisait de savoir lire pour être au-dessus des neuf dixièmes de la population. A toutes les époques, il y en a eu de savants; mais combien? Hors des universités et des hautes charges, c'est-à-dire dans la presque totalité du clergé inférieur, à peine trouvait-on çà et là un homme initié même aux faibles lumières de son siècle. La Réforme, au contraire, n'avait pas plus tôt joui de quelques moments de paix, qu'elle avait donné tous ses soins à s'assurer des pasteurs instruits et capables. Si elle n'avait pas établi des séminaires, — qu'elle a toujours trouvés, avec raison, beaucoup trop semblables à des couvents, — elle avait partout fondé des écoles, devenues, en peu d'années, les rivales des vieilles universités. L'Église s'en était émue. Elle se sentait entraînée, comme le siècle, vers une époque où les ignorants auraient tort. Sans attendre les ordres ou le secours d'un concile, plusieurs évêques avaient déjà fait des efforts pour se procurer des prêtres un peu moins au-dessous de leur vocation. Il existait, en fait, des séminaires; le concile n'avait qu'à en généraliser l'établissement.

Les évêques furent donc autorisés à lever sur les revenus ecclésiastiques de toute espèce les sommes nécessaires pour couvrir la dépense. On arrêta, en même temps, que tout chanoine théologal serait tenu de remplir dans ces écoles les fonctions d'enseignement jadis attachées à ce titre, ou de s'y faire remplacer, à ses frais, par un professeur capable. Tout ce décret est fort bien entendu; aussi nous a-t-il paru important de constater combien la Réforme avait

contribué à le rendre nécessaire et à en préparer l'exécution.

X

L'utilité n'en était cependant pas encore tellement évidente, que le public ne se récriât sur la stérilité d'une session si longuement et si laborieusement préparée. La querelle du droit divin avait tenu pendant tout ce temps en éveil tous les théologiens, toutes les universités, toute l'Europe. On l'avait vue, avec un redoublement d'intérêt, arriver peu à peu sur le terrain de la papauté même; amis et ennemis étaient dans une inexprimable attente. Aussi avait-on depuis plusieurs jours les décrets sous les yeux, qu'on se demandait encore s'il était vrai, s'il était possible que le concile eût osé se taire sur un pareil sujet.

A Trente, comme il était fort à craindre que la discussion ne recommençât, on se hâta de reprendre le décret sur le mariage, déjà élaboré par l'assemblée. On l'avait laissé de côté, en dernier lieu, non-seulement parce que l'autre avait absorbé toute l'attention et tout le temps, mais aussi à cause des difficultés qu'on y rencontrait.

Il n'y avait encore eu, en effet, aucun sujet où le dogme et la discipline se trouvassent plus mélangés, et nous avons déjà vu plusieurs fois combien ce mélange avait d'inconvénients. Dès qu'on s'y fut remis, les mêmes difficultés se présentèrent, grossies de tout ce qu'un long délai avait laissé préparer d'arguments pour

ou contre chaque opinion. La question la plus délicate, avons-nous dit, était celle de la validité des mariages contractés sans l'intervention du pouvoir civil. On n'osait les déclarer bons; et cependant, en dépit de toutes les distinctions imaginées pour expliquer comment un sacrement peut être nul quand il ne lui a manqué aucun de ses éléments religieux, la logique revenait toujours à la charge. On se disait malgré soi que, si le mariage est un sacrement, l'omission de formalités civiles ne peut pas plus le faire considérer comme nul qu'elle ne pourrait empêcher la transsubstantiation de s'accomplir. On aurait même pu aller encore plus loin, car si l'Église ne peut faire que l'hostie consacrée redevienne pain, on ne voit pas comment le sacrement de Mariage, dès qu'il est accompli, peut, en aucun cas, être réduit à néant. Ce qui effrayait, non sans raison, c'étaient les conséquences; c'étaient aussi les réclamations des princes, car ils n'avaient cessé de protester contre les mariages clandestins, et les ambassadeurs français, en particulier, avaient formellement demandé qu'on les déclarât nuls. On pouvait bien défendre aux prêtres d'en célébrer de semblables; mais il fallait prévoir le cas où les prêtres passeraient outre, et comment se dispenser, dès lors, de déterminer ce qu'il adviendrait du sacrement ainsi administré?

Après quinze jours de contestations, il n'y eut d'autre moyen de s'entendre, ou de paraître s'entendre, que de rédiger un décret où chaque parti retrouvât plus ou moins ses vues, sauf à en laisser l'interprétation pratique aux évêques et au pape. On commença donc par simplifier la question en décidant de n'en parler que dans les articles disciplinaires, où l'on espérait pouvoir,

à la rigueur, ne pas prononcer par oui ou non sur la validité des mariages clandestins. Ce premier embarras levé, voici le tour qu'on prit. « Quoiqu'il soit certain que les mariages secrets ont été de vrais et valides mariages, tant que l'Église ne les a pas annulés, — quoique le concile anathématise ceux qui ne les tiennent pas pour tels, comme aussi ceux qui prétendent que les pères et mères peuvent annuler ceux qui ont eu lieu sans leur consentement, — néanmoins l'Église les a toujours défendus et détestés. » Viennent ensuite diverses prescriptions sur les formalités publiques à remplir avant la célébration du mariage ; mais de l'intervention du pouvoir civil, pas un mot.

Il n'y a là qu'un point qui soit bien clair : c'est que les pères et mères ne doivent pas se croire le pouvoir d'annuler, par un simple refus de consentement, un mariage célébré sans leur participation. L'annulation ne peut procéder que de l'Église. L'Église annulera-t-elle donc tout mariage que les pères et mères refuseront de ratifier ? Si elle en prenait l'engagement, elle laisserait rentrer par une porte l'idée qu'elle a chassée par une autre : les pères et mères ne pourraient pas ne pas croire, en fait, ou que ce sont eux qui annulent, ou, du moins, qu'ils ont droit d'exiger l'annulation. De là cette obscurité étudiée. Les mariages de ce genre sont-ils valides ? Oui, *tant que l'Église ne les a pas annulés.* L'Église peut donc les annuler ? Sans doute. Les annulle-t-elle dès à présent ? Point de réponse. On va seulement faire en sorte qu'il ne s'en fasse plus.

Encore un point, par conséquent, où le concile n'osa pas exprimer sa pensée, et recula devant l'application rigoureuse de ses principes. Cette ambiguité déplaisait

à beaucoup d'évêques. Cinquante-six opinèrent pour qu'on s'en tînt franchement à la légalité théologique, sans s'inquiéter de la légalité civile. Cette opinion, à la fois la plus logique et la plus favorable à l'autorité sacerdotale, souriait beaucoup au parti romain ; les légats eurent fort à faire pour qu'elle ne passât pas ouvertement dans le décret, ce qui eût amené les plus dangereuses protestations. De cette manière, une place était tacitement ménagée à la législation civile ; mais, cette place, l'ensemble des articles tendait à la faire aussi petite, aussi incommode que possible. Nous noterons plus loin ceux de ces articles qui contribuèrent à empêcher, en France et ailleurs, la réception du concile. D'autres faits, que nous ne pouvons laisser en arrière, réclament notre attention.

XI

Aussitôt après la session du 15 juillet, les légats avaient fait remettre aux ambassadeurs une quarantaine d'articles disciplinaires, sur lesquels on voulait avoir leur avis avant de les mettre en discussion. Ces articles, quoique combinés de manière à ne porter aucun préjudice au pape, et même, comme nous le verrons, à favoriser son autorité, étaient généralement bons ; si la fin du concile eût été moins proche, on aurait pu les accepter avec joie, comme acheminement à des réformes plus graves et véritablement telles que l'Europe les voulait. Mais le parti romain parlait d'en finir en une session, en deux au plus ; ces articles risquaient donc

d'être les derniers, et il n'y en avait qu'un petit nombre qui répondissent directement aux vœux des rois et des peuples.

C'est ce que firent observer tous les ambassadeurs. Le 31 juillet, ceux de l'empereur présentèrent un mémoire où ils montraient combien l'on était encore loin de cette réformation *dans le chef et dans les membres,* tant sollicitée, tant promise depuis un siècle. Ils indiquaient une douzaine de points omis ou repoussés jusque-là, et sans lesquels, selon eux, tout ce qu'on avait fait ou ferait n'aboutirait à rien; ils mettaient en première ligne une révision sévère des lois et usages relatifs aux cardinaux et aux conclaves. Les ambassadeurs français, dont la réponse ne parut que trois jours après, n'insistaient pas moins fortement sur ce dernier article. Ils demandaient, entre autres choses, que le nombre des cardinaux fût réduit à vingt-quatre, que le pape ne pût élever à cette dignité ni ses frères, ni ses neveux, ni les neveux ou les frères d'un cardinal vivant; qu'ils eussent tous un revenu égal et fixe; enfin, qu'il ne pût y en avoir à la fois plus de huit de même nation. De tout temps, en effet, il y a eu des murmures contre le privilége exorbitant accordé, sur ce dernier point, à l'Italie. Pourquoi tant de cardinaux italiens? Tout récemment, à la mort de Grégoire XVI, il s'en est trouvé cinquante-trois, tandis que tout le reste de la catholicité n'en comptait que neuf, dont aucun n'a eu part à l'élection du nouveau pape. De plus, pourquoi toujours un Italien pour pape? Il n'y a guère accord, ce semble, entre l'universalité que l'Église s'arroge, et cette prépondérance absolue indéfiniment accordée à une même nation.

L'ambassadeur d'Espagne, qui ne répondit que le 7 août, commençait par se déclarer content des quarante articles, mais insistait ensuite, plus fortement encore que les autres, sur l'insuffisance et la nullité d'une réforme qui s'arrêterait là. Il demandait aussi que l'on nommât, parmi les prélats de chaque nation, un comité chargé de proposer les réformes dont leur pays aurait spécialement besoin. Il déclarait, enfin, ce qu'avaient déjà déclaré les ambassadeurs français et allemands, que ses présentes remarques ne devaient pas être considérées comme son dernier mot; qu'il attendait, pour se prononcer définitivement, les instructions de sa cour.

Il s'agissait, en effet, de plusieurs choses sur lesquelles les princes devaient tenir à ne se prononcer qu'à bon escient. Si les évêques travaillaient à reconquérir sur le pape les anciens droits dont on les avait frustrés, les princes, de leur côté, avaient à prendre garde que ces conquêtes ne tournassent au détriment de l'autorité royale; ces prétentions qu'ils auraient aidé à ruiner au fond de l'Italie, ils ne voulaient pas les retrouver au sein de leurs États. Aussi, à leurs demandes en faveur des évêques, les ambassadeurs de Charles IX avaient ajouté celle qu'il leur fût interdit de s'immiscer en aucune façon dans les affaires séculières. Les autres ambassadeurs, sans aller ouvertement aussi loin, en avaient dit assez pour laisser voir que ni Ferdinand ni Philippe n'oublieraient de prendre leurs précautions. On ne voit pas qu'il en fût résulté aucun refroidissement sensible entre les ambassadeurs et leurs prélats; mais il est permis de penser que c'était pour ceux-ci un nouveau motif d'être plus accommodants avec le pape, et de ne

pas trop protester contre la clôture prochaine du concile.

Pie IV y poussait vivement. Plusieurs fois, dans ces derniers temps, lorsque le danger lui paraissait augmenter, il avait été question entre les légats et lui de suspendre ou de dissoudre l'assemblée. Après l'heureuse conclusion des débats sur l'Ordre, les légats le lui avaient presque conseillé; puisqu'on ne pouvait se flatter, pensaient-ils, de ne pas être obligé d'en venir là, il ne fallait pas attendre un nouveau danger pour avoir ensuite la honte de le fuir. Le pape en avait jugé autrement. Il leur avait ordonné de ne plus songer à la suspension, à moins d'une nécessité présente, absolue; mais il leur avait mandé, en même temps, d'en finir au plus vite et à tout prix. En conséquence, ils retranchèrent d'abord de leurs quarante articles six de ceux qui leur paraissaient, d'après les observations des ambassadeurs, pouvoir amener de longs débats ou des décisions contestées. Ce qui restait ne fut mis en délibération que le 21 août, et tout ce qui soulevait ou paraissait devoir soulever des difficultés, les légats se hâtaient de le retrancher. Les quarante articles se trouvèrent réduits à vingt et un.

Sur ces entrefaites (27 août), les ambassadeurs de l'empereur reçurent de lui un mémoire sur ces mêmes articles. Il se plaignait vivement qu'ils ne renfermassent rien de bon, rien de conforme aux vœux des princes, qui ne fût accompagné de clauses contraires à leurs droits. Il semblait, disait-il, qu'on voulût leur rendre cette réformation insupportable, afin qu'ils la rejetassent et que la honte de l'avoir fait échouer retombât sur eux, tandis que la cour de Rome persévérerait en paix dans ses désordres.

Les ambassadeurs français reçurent aussi (11 septembre) des lettres de leur roi. Ignorant, comme l'empereur, qu'on avait déjà retranché la plus grande partie de ce qui pouvait déplaire aux princes, il enjoignait à ses ministres de déclarer qu'il n'y souscrirait jamais[1]. Mais ce qu'il leur ordonnait surtout d'attaquer, c'était le projet, toujours annoncé, toujours tenu en réserve, depuis Paul IV, d'un décret spécial de réformation sur les princes[2]. Il protestait d'avance contre tout empiétement sur les droits de l'autorité civile, enjoignant à ses ambassadeurs, à ses prélats, et nommément au cardinal de Lorraine, de quitter Trente le jour même où les légats proposeraient ce décret.

XII

Les légats ne paraissaient pas en avoir envie ; mais il s'était formé parmi les Italiens un parti puissant et hardi, avec lequel tout le monde était forcé de compter. Plus papiste que le pape et que ses ministres, ce parti avait décidé de s'opposer à toute réforme intérieure tant que le décret sur les princes n'aurait pas été fait et voté. Ni les prières des légats, ni celles du pape, rien ne pouvait les déterminer à se taire. Ils ne se tairaient,

[1] « Je suis bien loing de ce que j'attendois de l'issue du concile, si les Pères procèdent au jugement de ces articles... qui ferait rongner les ongles aux roys et croistre les leurs, chose que je ne suis pas pour endurer. »

[2] « Puisque chacun tombe sur nous, Sa Sainteté est d'avis que, pour l'amour de Dieu, vous laissiez ou fassiez chanter encore le concile sur l'air de la réformation des princes... Vous ferez aussi en sorte qu'on ne croie pas que la chose vienne de nous. »

(*Lettre du card. Borromée aux légats.* Juin 1563.)

disaient-ils, que si on le leur ordonnait ouvertement. Et comment faire cet affront à des serviteurs aussi dévoués? — Ils étaient environ une centaine.

De ce côté donc, comme des autres, le pape, ne voyait plus de salut que dans l'intervention du cardinal de Lorraine. Mais quoique ce prélat, depuis deux mois, marchât avec le parti romain, il était encore loin d'en être le maître. Il fallait donc qu'il brûlât ses vaisseaux. A ce prix seulement, il serait sûr d'être écouté. Le pape l'invitait à venir à Rome ; c'était un pas décisif. Il hésita, puis promit. La session ayant été indiquée pour le 15 septembre, les légats eurent un moment l'idée de la tenir avec les articles du Mariage, seuls prêts ou en voie d'être prêts ; mais les ambassadeurs s'y opposèrent, craignant non sans raison que, si les décrets de réformation étaient omis une fois, on ne les omît une seconde et peut-être jusqu'à la fin. Ne voulant donc pas différer le départ du cardinal, les légats demandèrent qu'on s'ajournât jusqu'à son retour, soit jusqu'au 11 novembre. La majorité y consentit, et le cardinal se mit aussitôt en route.

Il fut reçu à Rome comme peu de princes l'avaient été. Le pape le logea dans son palais, et, chose sans exemple, lui fit publiquement une visite. Que se passa-t-il entre eux? Est-il vrai, comme le bruit en courut, que Pie IV lui promit de le désigner pour son successeur, de ne rien négliger pour assurer son élection? Quoi qu'il en fût, nous verrons qu'on avait raison de les croire entièrement d'accord.

Peu de jours après son départ de Trente, les légats avaient dû céder aux ultra-romains et proposer le décret sur les princes. En voici la substance.

On commençait par établir qu'un clerc, dans quelque occasion et dans quelque cause que ce soit, même criminelle, ne peut être jugé par des laïques, sans l'assentiment préalable de son évêque.

L'incompétence des tribunaux laïques était ensuite étendue à toute espèce de causes, non-seulement spirituelles, mais touchant, de près ou de loin, aux choses spirituelles, aux clercs, aux biens et aux priviléges de l'Église.

En conséquence, — à tout laïque qui se sera établi ou laissé établir juge d'un clerc ou d'une cause ecclésiastique, — excommunication;

A tout clerc qui aura accepté du pouvoir civil la commission de juger un clerc, — suspension comme prêtre, privation de ses bénéfices, incapacité d'en posséder d'autres.

Un prince a-t-il fait un édit ou une ordonnance concernant les clercs, les affaires ou les biens d'église? — L'édit est nul, et le prince, excommunié.

Excommunié aussi celui qui essayera d'apporter le moindre obstacle à la publication et à la circulation des sentences ecclésiastiques, notamment de celles qui émanent du pape.

Excommunié encore celui qui prétendra lever de son chef aucune espèce d'impôt ou de subside sur les biens des ecclésiastiques, même sur ceux qui ne leur appartiennent pas comme biens d'église, mais en patrimoine ou par achat.

Ce n'était donc pas seulement l'indépendance religieuse, mais le droit d'être un État dans l'État, qu'on allait chercher à s'assurer. Espérait-on réussir? Arrivât-on à voter le décret, pouvait-on se flatter qu'il fût

jamais accepté par les princes? Il aurait fallu qu'on se crût au douzième siècle, car de pareilles prétentions, au seizième, n'étaient déjà guère plus admissibles qu'elles ne le paraîtraient de notre temps. Ce principe que « un clerc ne peut être jugé que par des clercs, » l'Église en avait fait un axiome, et longtemps on l'admit sans discussion. Mais quand on se fut avisé, là comme ailleurs, de vouloir des raisons, que trouva-t-on qui pût raisonnablement servir de base à cette doctrine? Sous l'ancienne loi, d'abord, rien de semblable. Les prêtres juifs étaient justiciables des tribunaux du pays. Hors de leurs fonctions religieuses, ils reconnaissaient pleinement l'autorité des rois; et nous ne voyons pas que les prophètes, gardiens des droits de la religion, aient réclamé à cet égard. Après les prophètes, les apôtres. Comme leur Maître, ils prêchent la soumission aux puissances; saint Paul se soumet, sans murmure, à être jugé par un Néron. Dira-t-on qu'il ne pouvait faire autrement? Sans doute. Mais il pouvait, dans ses lettres aux Églises, poser au moins le principe contraire, et il ne l'a pas fait. Après lui, sous les empereurs païens, même soumission; sous les empereurs chrétiens, il se passe encore bien du temps avant que le clergé ait l'idée de se soustraire, pour les choses temporelles, à l'autorité du prince. Que cette indépendance, acquise enfin dans la décomposition de l'empire, ait eu quelques avantages, nous ne le nierons pas; mais, comme nous l'avons déjà dit dans une autre question, la possession humaine d'un privilége ne saurait établir un droit divin.

La protestation des ambassadeurs français ne se fit pas attendre. Du Ferrier en était chargé. C'est un mor-

ceau piquant que nous citerions volontiers d'un bout à l'autre, non pour l'approuver sans réserve, car il est çà et là fort inconvenant et fort injuste, mais comme échantillon de ce qu'un homme d'esprit, de ce qu'un ambassadeur du roi de France pouvait encore penser et dire du concile, à la face du pape et de l'Europe. « Les Juifs étaient bien heureux, en vérité, eux qui n'eurent que soixante et dix ans à pleurer en attendant leur délivrance! Nous, voilà cent quarante ans que nous attendons la nôtre, et, au lieu de cela, on parle de serrer le joug. Où a-t-on vu, dans les premiers siècles de l'Église, cette indépendance des clercs? Constantin, Théodose, Justinien et tant d'autres princes, n'ont-ils donc jamais fait de lois que pour les laïques? N'avons-nous pas d'eux, au contraire, une foule de décrets du genre de ceux qu'on prétend anathématiser? Avez-vous donc tant fait pour la réformation de l'Église, que vous ayez le droit et le temps de vous mettre à ce que vous appelez celle des princes? Voyons, où en êtes-vous? » — Et l'ambassadeur s'était mis à récapituler tous les décrets déjà faits, montrant, ce qui n'était pas difficile, qu'il n'était aucune question où l'on fût sérieusement allé aux racines du mal. Puis, passant en revue les derniers décrets proposés : « Est-ce là, dit-il, est-ce là ce baume salutaire, dont parle Ésaïe, qui pourra cicatriser les plaies de la chrétienté? N'est-ce pas plutôt l'appareil d'Ézéchiel, qui dérobe la blessure aux regards, et la rouvre si elle est fermée? » — Ainsi parla Du Ferrier, et « sa diction vive, ornée de sentences, était à la fois mordante et âpre [1]. »

[1] Pallavicini, l. XXIII, ch. I.

La forme avait gâté le fond. Les prélats français furent obligés de désavouer un discours qui n'était qu'un long sarcasme. Le cardinal de Lorraine, alors à Rome, en fit ses excuses au pape.

Cependant, sarcasme à part, il restait toujours un fait : la protestation du roi. L'empereur venait, quoique avec plus de ménagements, d'y joindre la sienne ; l'ambassadeur d'Espagne, en présentant celle de son maître, avait saisi cette occasion pour demander encore une fois d'effacer ou d'expliquer la clause *proponentibus,* avec laquelle, disait-il, les décrets ne seront jamais réputés ceux d'un concile libre et conforme aux anciens canons. D'autres États, en particulier Venise, sollicitaient aussi, les uns par de simples prières, les autres par des protestations, selon qu'ils osaient plus ou moins exprimer leur pensée, l'adoucissement ou l'omission du décret sur les princes. Quant aux protestants, ils pouvaient faire des vœux pour que ce décret fût voté, car rien n'eût été plus propre à rompre les derniers liens entre les souverains et Rome.

Les ultra-romains persistaient. La délibération allait s'ouvrir. Alors, on sut que les ambassadeurs allaient s'entendre pour protester tous ensemble, et on ne se sentait pas en état d'affronter une manifestation pareille. On consentit donc à s'en tenir, pour la session prochaine, aux décrets du Mariage, joints à ceux des décrets disciplinaires sur lesquels on était à peu près d'accord. En attendant, on préparait les matières du Purgatoire, des Indulgences, du culte des saints et des images, c'est-à dire tout ce qu'il restait à examiner pour compléter l'enseignement doctrinal.

Des commissions furent en effet nommées pour éla-

borer ces divers sujets ; mais l'assemblée eut très peu de temps pour s'en occuper. Le mois d'octobre et les premiers jours de novembre se passèrent en discussions, soit sur les points déjà prêts mais non encore votés, soit sur le *proponentibus*. Le pape était journellement appelé à intervenir, soit ouvertement, lorsqu'on se trouvait arrêté par des obstacles qu'il pouvait seul lever, soit en secret, lorsque les légats lui demandaient des conseils ou des ordres.

Ils en avaient plus besoin que jamais. On ne saurait se figurer en quel état de confusion, de chaos, se trouvait alors l'assemblée. Comme on s'était un peu formé à ce que nous appelons les usages parlementaires, les séances étaient moins tumultueuses qu'autrefois ; mais ce calme et cet ordre ne servaient qu'à faciliter la mise au jour de toutes les diversités d'opinion. Il était rare que les légats parvinssent à concentrer la discussion sur un point. Discipline, dogme, mariages clandestins, *proponentibus*, querelles de préséance, griefs des évêques, griefs des princes, tout revenait constamment à propos de tout, en tout, partout. Aux discussions que nous avons racontées ou indiquées, s'en mêlaient encore plusieurs autres dont nous n'avons rien dit [1]. La tête vous tourne en parcourant, dans Pallavicini, l'inextricable histoire de ces derniers temps du concile. Vous n'apercevez ni fil qui vous guide, ni jalons définitivement plantés, ni fin probable ; il vous serait impossible de dire si le concile va se tirer de là dans un an ou dans un mois, dans quelques jours ou jamais.

[1] Démêlés de l'empereur avec le pape, au sujet de l'élection de son fils comme roi des Romains ; affaire du patriarche de Venise, Grimani, accusé d'hérésie ; etc., etc.

XIII

Peu probable, à n'en juger que par la situation des débats et la multiplicité des affaires, la clôture prochaine du concile l'était cependant, au fond, soit d'après la résolution prise, comme nous l'avons vu, d'abandonner tout ce qui serait trop long, soit surtout par la lassitude extrême des partis en général et de tous les prélats en particulier. On y prépara encore les voies en consentant, sur l'avis du pape, à expliquer le *proponentibus* dans un sens libéral. Que risquait-on maintenant? Tout le monde était si pressé de terminer et de s'en aller, qu'il était peu à craindre qu'aucun parti fît sérieusement usage de ce droit de proposer, confisqué jusque-là au profit des représentants du pape. On ajouta donc aux décrets une déclaration portant qu'on n'avait pas eu l'intention de rien changer, par ce mot, aux usages reçus dans les conciles généraux; mais comme plusieurs docteurs avaient précisément soutenu que, dans ces conciles, le droit de proposer n'appartenait qu'aux légats, cette déclaration était trop vague pour que les Espagnols s'en contentassent. Ils la rejetèrent donc, mais sans pouvoir obtenir qu'on s'exprimât plus clairement; et enfin, sur les sollicitations du cardinal de Lorraine, qui arrivait de Rome, ils se décidèrent à l'accepter.

Rien ne s'opposant plus à la tenue de la session, fixée au 11 novembre, on se réunit, le 10, en congrégation générale, pour arrêter définitivement les décrets. Cette dernière séance faillit tout perdre. Les plus disposés à

céder semblaient se croire tenus d'exprimer encore une fois leur opinion tout entière. Tout semblait à recommencer; et si les légats n'avaient su combien tout le monde avait envie de s'accorder et d'en finir, jamais ils ne se seraient hasardés à tenir la session le lendemain.

Cette session, au reste, allait offrir à peu près le même spectacle. « Tandis que dans les autres, dit Pallavicini[1], on était tout étonné si par hasard quelques prélats, en très-petit nombre, ne donnaient pas leur adhésion pure et simple à toutes les propositions arrêtées en congrégation générale, — dans celle-ci, au contraire, *il y en eut fort peu qui ne trouvèrent rien à reprendre.* » — « Les plus notables acquiescèrent, » ajoute l'historien; et il rapporte en même temps de longues observations faites par le cardinal de Lorraine et le cardinal Madrucci, observations qui ne sont rien moins qu'un acquiescement. Bref, les décrets ne purent être arrêtés séance tenante. Le président déclara qu'il y serait fait des modifications aussi conformes que possible au vœu du plus grand nombre; ces changements auraient la même valeur que s'ils avaient été votés en session publique. L'heure était avancée; la session durait depuis le matin; on en vota unanimement la clôture. Sur quoi, nouveau chant de triomphe de Pallavicini. « En voyant *ce succès*, le concile crut entrevoir l'entrée du port vers lequel il se sentait poussé par un vent propice, mais non sans craindre que quelque ouragan furieux ne vînt encore l'en éloigner. » Quant au pape : « On ne saurait exprimer de quelle joie il fut transporté en recevant cette heureuse nouvelle... Il manda qu'elle l'avait comblé, lui et sa

[1] Liv. XXIII, ch. XII.

cour, d'une joie infinie, et marqua qu'il regardait *ce succès* comme le gage d'une prochaine conclusion. » Succès, toujours succès... Comme si quatre mois de déchirements et de chaos n'étaient pas, au contraire, le plus rude échec que pussent subir des faiseurs de lois infaillibles !

XIV

Jetons maintenant un coup d'œil sur l'ensemble de celles qui venaient d'être promulguées.

Le décret doctrinal, que nous avons examiné ailleurs, est accompagné de douze canons, avec anathème à qui enseignera :

Que le Mariage n'est pas un des sept sacrements institués par Jésus-Christ ; — qu'aucune loi divine ne défend la polygamie ; — que l'Église n'a pas le droit de diminuer ou d'étendre le nombre des empêchements matrimoniaux établis par la loi de Moïse ; — que l'Église a erré dans ceux qu'elle a établis ; — que le mariage peut être dissous à cause de l'hérésie, des défauts ou de l'absence volontaire de l'un des conjoints ; — que le mariage célébré, mais non consommé, n'est pas dissous par l'entrée de l'un des conjoints dans un ordre religieux ; — que l'Église a erré en enseignant que le lien n'est pas dissous par l'adultère ; — qu'elle a erré en autorisant, dans certains cas, la séparation des époux, tout en maintenant le mariage ; — que les clercs et les religieux peuvent se marier, s'ils ne se sentent pas capables de persévérer avec honneur dans le célibat ; — que l'état

de mariage est préférable à la virginité, et que le célibat, au contraire, n'est pas supérieur au mariage ; — que la prohibition des noces en certains temps est une superstition tyrannique ; — que les causes matrimoniales ne regardent pas les juges ecclésiastiques.

Tous ces points fourniraient matière à bien des observations. Plusieurs ont déjà été faites. Ajoutons-en rapidement quelques-unes.

Saint Paul, qui a parlé plusieurs fois du mariage pour en relever la sainteté, ne dit nulle part qu'il ait été institué par Jésus-Christ. Ç'eût été pourtant la première et la meilleure des raisons à donner.

Défendre la polygamie comme contraire à l'esprit du christianisme, rien de mieux. Affirmer qu'une loi divine l'a formellement défendue, c'est outrepasser la vérité.

Une loi venue de Dieu, la loi de Moïse, a fixé certains empêchements. Jésus-Christ, en modifiant cette loi sur d'autres points relatifs au mariage, n'a pas parlé de celui-là, ni les Apôtres non plus. L'Église ne saurait donc imposer comme articles de foi les modifications qu'elle y a faites.

La loi divine parle du mariage et ne parle pas des vœux monastiques. Sur quoi se fonder pour reconnaître à ce dernier engagement une supériorité telle que l'autre puisse en être rompu ?

Sur quoi se fonder, enfin, pour enseigner comme article de foi et sanctionner par anathème la prohibition des noces en certains temps ? Après un pareil décret, il n'y a plus de raison pour que toutes les lois de l'Église ne soient pas aussi des points de foi. Mettre celle-ci parmi les canons, et reléguer parmi les articles disci-

plinaires celui des mariages clandestins, si intimement lié au dogme, — c'est un renversement dont on trouverait peu d'exemples dans les lois civiles les plus informes.

Sans revenir sur la grande question de l'indissolubilité du mariage, remarquons encore de quelle manière ce dogme est ici enseigné. « Anathème, est-il dit dans le septième canon, à qui prétendra que l'Église erre en enseignant que le mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère de l'un des conjoints. » Pourquoi cette forme détournée? Si l'Église n'a pas erré en enseignant que l'adultère n'autorise pas le divorce, pourquoi n'avoir pas simplement énoncé la chose avec anathème à qui la niera? — C'est ce qu'on avait fait d'abord; mais l'ambassadeur de Venise ayant remontré que sa république avait des sujets appartenant à l'église grecque, où cette opinion n'est pas admise, on chercha à en adoucir l'énoncé. De là cette simple déclaration que l'Église latine n'a pas erré en l'enseignant. C'était plus sage; mais alors, que signifie l'anathème? Comment anathématiser une opinion, tout en évitant de déclarer qu'elle est fausse? Un principe disciplinaire peut être mauvais en Occident, bon en Orient; mais ce qui est de foi est nécessairement partout vrai ou partout faux.

Toujours la même confusion entre la discipline et le dogme, entre le faillible et l'infaillible; toujours même influence des choses de la terre sur ce qui va être enseigné au nom du ciel. Si le concile s'abstient de déclarer absolument l'indissolubilité du mariage, — ce n'est pas parce que Jésus-Christ a enseigné le contraire, c'est parce que les Vénitiens possèdent les îles de Chypre et de Candie, et qu'il ne leur convient pas, pour le mo-

ment, d'inquiéter les négociants grecs qui y demeurent.

XV

Passons aux articles disciplinaires.

Nous avons parlé du premier, celui des mariages clandestins et des formalités publiques.

Les trois suivants roulaient sur les empêchements du mariage. On apportait d'utiles adoucissements au despotisme sans bornes que l'Église s'était arrogé dans ces matières.

Le cinquième ordonnait que les dispenses matrimoniales fussent accordées rarement et gratuitement. — On sait comment cette dernière clause est observée.

Le sixième et les deux suivants traitaient du rapt et du concubinage. Le fond était bon, mais l'autorité civile y était fort maltraitée. On réduisait les magistrats au rôle d'agents de police, sous la direction suprême des évêques.

Le neuvième excommuniait tout prince ou seigneur qui aurait contraint un de ses sujets à se marier contre son gré.

Le dixième, enfin, réduisait à l'Avent et au Carême les époques auxquelles aucun mariage ne pourrait être célébré.

Le premier des articles dits de réformation renferme d'excellents conseils sur le choix des évêques, des curés et de tous les fonctionnaires de l'Église. La minorité avait obtenu, non sans peine, que ces règles fussent déclarées applicables à l'élection des cardinaux ; on avait

même ajouté que le pape les choisirait, autant que possible, parmi toutes les nations catholiques. — Nous avons vu ce qui en est.

II. Les conciles provinciaux s'assembleront tous les trois ans. — N'a jamais été observé. Les papes n'y ont pas tenu la main ; l'isolement des évêques était plus favorable au siége de Rome que l'union dont ces colloques pouvaient être la source. Les conciles diocésains, selon le même article, doivent avoir lieu tous les ans; ce qui n'a pas été mieux observé, les évêques ayant les mêmes raisons que le pape pour ne pas vouloir au-dessous d'eux d'assemblées délibérantes.

III. Tous les ans, ou tous les deux ans au moins, l'évêque fera la visite générale de son diocèse. Règles à observer dans ces visites.

IV. Additions au décret de 1546 sur la prédication. Le concile répète que c'est la *principale* charge des évêques.

V. L'évêque accusé d'un crime grave sera jugé par le pape. — N'a pas été admis en France. L'usage gallican, fondé sur l'ancien usage général, attribue aux conciles provinciaux le jugement des évêques.

VI. L'évêque pourra absoudre en secret de toute censure encourue pour crimes secrets, sauf l'homicide.

VII. L'évêque aura soin qu'avant d'administrer les sacrements, on en explique au peuple la signification et la vertu. L'explication se fera d'après un catéchisme rédigé par le concile et traduit dans toutes les langues. — Ce catéchisme ne fut pas fait à Trente, et, au point où on en était, on savait bien qu'on ne le ferait pas. C'est le *Catéchisme Romain*, ou *Catéchisme de Trente*, que nous avons souvent cité. Nous avons vu qu'on y

fait dire au concile beaucoup plus qu'il n'a dit, et quelquefois tout le contraire.

VIII. Les pécheurs publics seront soumis à des pénitences publiques, toujours susceptibles d'être converties par l'évêque en pénitences secrètes. L'exception a continué d'être la règle. Il n'y a pas de pénitences publiques obligatoires.

IX. L'évêque inspectera, mais comme délégué du pape, les églises de son voisinage qui se trouveront n'être d'aucun diocèse.

X. Dans les affaires de mœurs, la sentence de l'évêque sera immédiatement exécutoire, même en cas d'appel au pape.

XI. Nouvelles applications du droit d'inspection des évêques, toujours en qualité de délégués du Saint-Siége.

XII. Que nul ne soit élevé avant vingt-cinq ans à aucune dignité ayant charge d'âmes. Que les archidiacres, les chanoines, ainsi que les curés des paroisses importantes, soient, autant que possible, docteurs ou licenciés en théologie.

XIII. Diverses mesures à prendre pour que les curés inférieurs aient partout un salaire convenable. — Mal observé. Nous avons vu que le clergé inférieur continua à n'avoir aucune part aux richesses de l'Église.

XIV. Le concile réprouve et interdit l'usage de payer quoi que ce soit pour l'acquisition des titres et les prises de possession. — Quoique cet article emportât l'abolition des annates[1], les papes n'ont jamais voulu l'entendre dans ce sens.

[1] Somme à payer au pape en prenant possession d'un bénéfice. C'était ordinairement le revenu d'une année. De là ce nom.

XV. Diverses mesures concernant les chanoines et leurs revenus.

XVI. Devoirs des chapitres, durant la vacance du siége épiscopal.

XVII. Que nul ne possède plus d'un bénéfice à résidence. — Souvent violé ou éludé, comme on l'a vu, jusqu'à ce que l'opinion publique, plus puissante que le décret, y ait mis ordre.

XVIII. Les cures se donneront au concours. Un jury, nommé par l'évêque, fera subir aux candidats un examen public. — Bonne intention, mais grands inconvénients en pratique. L'homme le plus capable de briller dans un examen le serait souvent le moins d'être un bon curé. La règle est restée sur le papier.

XIX. Contre divers abus dans la collation des bénéfices.

XX. Procédure ecclésiastique. Formes, garanties, appels, etc. Le pape ne pourra évoquer une cause à lui que pour des motifs très graves, et par un rescrit signé de sa main.

XXI. Nous en avons déjà parlé. C'est la tardive explication du *proponentibus*. Il eût été plus naturel d'en former un décret à part, ou au moins de la mettre en tête, que d'en faire le vingt et unième article d'un décret qui traite de tout autre chose.

En somme, cependant, nous ne pouvons nous empêcher de trouver qu'on avait tort quand on continuait à accuser le concile de ne faire que des règlements insignifiants. Il n'y manquait qu'une chose : une sanction sur laquelle on pût compter ; et c'est probablement ce qu'on voulait surtout dire lorsqu'on les trouvait faibles et nuls. En outre, comme il n'y avait rien dans ces ré-

formes qui n'eût aussi bien pu être décrété par le pape, on les trouvait au-dessous de la dignité d'un concile : c'étaient des principes, non des détails, une constitution, enfin, non de simples lois, qu'on aurait voulu lui demander. Nous avons vu les efforts de la cour de Rome tendre constamment, au contraire, à le maintenir à l'état d'assemblée législative, délibérant sous le bon plaisir du prince. Mais si nous reconnaissons volontiers ce qu'il y a eu de bon et d'important dans les décisions que Rome lui laissa prendre, — le nombre et la gravité des points qu'il régla montrent assez, d'un autre côté, si on avait eu tort de représenter l'Église comme inondée d'abus et livrée au plus complet arbitraire [1].

Ainsi se célébra la vingt-quatrième et avant-dernière session.

XVI

L'avant-dernière, disons-nous ; mais les [illegible] ardents

[1] Après les aveux des historiens catholiques, cette remarque peut sembler superflue ; mais il ne faut jamais trop se hâter de penser qu'un fait est définitivement acquis à l'histoire. Dans la lutte actuelle entre le Catholicisme et la Réforme, n'avons-nous pas vu reparaître des idées, des assertions, que nous pouvions croire enterrées depuis trois siècles ? Cette effrayante corruption contre laquelle il n'y eut si longtemps qu'un cri, — on l'a niée. Ces immenses désordres, si énergiquement flétris, à Trente, par tout ce qu'il y avait d'évêques indépendants et pieux, — on en a fait de légers abus de détail, méchamment grossis par les protestants. En présence d'une pareille tactique, aucun argument n'est de trop. Avec des gens qui nieraient le soleil pour peu que cela leur convînt, — il faut bien se mettre en mesure de prouver même le soleil.

à finir n'osaient espérer qu'on fût si près de la fin. Outre l'abondance des matières qu'il restait à traiter, mille difficultés pouvaient surgir ; et il y en avait déjà assez.

Aussitôt après leur protestation contre le décret sur les princes, les ambassadeurs de Charles IX s'étaient retirés à Venise. On les avait accusés d'avoir outrepassé leur mandat ; mais ils purent bientôt montrer une nouvelle lettre où le roi leur donnait son approbation pleine et entière, leur enjoignant de ne pas retourner à Trente qu'on ne leur eût promis d'abandonner le décret.

Quoique le pape n'en eût pas approuvé la présentation, il se croyait encore plus de droits qu'on n'en avait mentionné dans cette fameuse pièce. Le 22 octobre, par un arrêt sollennellement affiché aux portes de Saint-Pierre, il avait cité la reine de Navarre à comparaître devant lui, comme hérétique et soutien d'hérétiques, sous peine d'être déclarée déchue de ses dignités, états, domaines ; son mariage nul, ses enfants bâtards, etc. Le cardinal de Lorraine avait inutilement tâché de faire comprendre au pape que cette citation, surtout dans de pareils termes, n'était qu'un dangereux anachronisme. Il détestait la reine ; mais il sentait qu'on allait forcer Charles IX à prendre sa défense, et que ce n'était guère le moyen de la renverser. Sous cette forme, en effet, sa cause était celle de tous les rois ; hérétique ou non, il s'agissait de savoir si Rome entendait revenir à son ancienne omnipotence sur les états et les souverains.

La question fut posée au pape avec une vigueur à laquelle il ne s'était pas attendu. L'ambassadeur de France à Rome, d'Oisel, eut ordre de lui dire : « Qu'au premier bruit de cette étrange nouvelle, le roi n'avait pu

y croire ; qu'après la lecture de l'arrêt, il hésitait encore à se figurer un pareil oubli de la majesté royale, des libertés du royaume, de la réprobation universelle dont ce genre de procédure était devenu l'objet. Et quand le droit du pape serait aussi reconnu qu'il l'est peu, pourquoi l'exercer sur la reine de Navarre plutôt que sur tant d'autres princes qui sont dans le même cas ? Serait-ce parce qu'elle n'a pas les moyens de se défendre, et qu'on a espéré tenter le roi en lui offrant l'occasion d'usurper les états de sa parente ? Le roi n'aurait garde de sanctionner, par l'acceptation du bénéfice, un droit qu'on pourrait tourner demain contre lui. Quand donc les papes finiront-ils par comprendre que si Jésus-Christ a dit : *Mon règne n'est pas de ce monde*, ce ne peut être à son vicaire qu'il appartient d'ôter ou de donner les états ? »

Pie IV n'était pas en mesure de résister ; il promit que l'affaire en resterait là. On avait généralement trouvé monstrueux, même en Italie, qu'il eût osé parler de déclarer illégitimes les enfants d'un prince mort en combattant pour l'Église. Malgré cela, la citation n'ayant pas été officiellement retirée, on ne manqua pas de s'en faire, dans la suite, une arme contre Henri IV. « Sa mère n'ayant pas obéi, disait-on, la menace était accomplie. Il avait cessé d'être le fils d'Antoine de Bourbon ; le trône de France ne lui appartenait pas. » Ainsi se préparaient de loin, et toujours à Rome, les orages qui devaient bouleverser le royaume.

Le futur agent de ces bouleversements, Philippe II, quoique souvent en lutte avec le pape à l'occasion du concile, était, au fond, de jour en jour plus uni avec lui. C'est que le concile, entre eux n'était plus leur

plus grande affaire. En envoyant à ses légats l'ordre de finir au plus tôt, Pie IV avait confidentiellement ajouté qu'on ne s'arrêtât pas trop aux réclamations des Espagnols, vu qu'il était sûr de leur roi. La France à régenter, peut-être même à conquérir, voilà ce que la cour de Rome offrait déjà à la dévote ambition de l'Espagne.

Il entrait donc dans la politique du roi que son union avec le pape restât cachée sous les réclamations bruyantes de son ambassadeur et de ses évêques. Ceux-ci lui ayant demandé ses ordres au sujet de la clôture, il ne leur avait répondu que par des directions vagues, et leur opposition en avait déjà un peu faibli. Elle se réveilla quand le cardinal de Lorraine, précisant le premier le vœu de la majorité, proposa de finir avant Noël, c'est-à-dire dans moins de six semaines. « Il devait, disait-il, lui et ses collègues français, être de retour en France avant la fin de décembre. Il lui serait pénible de quitter le concile encore assemblé ; il serait fâcheux pour le concile de se terminer sans qu'aucun évêque français se trouvât à la signature des décrets. » Les ambassadeurs de l'empereur commençaient aussi à dire que le plus tôt serait le mieux. Ceux de France étaient encore à Venise, et, quoique leur opinion personnelle fût tout autre, ils laissaient agir le cardinal. Enfin, les Espagnols fléchirent. Il fut décidé que la prochaine session serait la dernière ; quelques-uns proposèrent même, pour en être plus sûrs, qu'on omît le purgatoire, les indulgences et le culte des saints.

La majorité sentit ce qu'une pareille omission aurait d'étrange. Elle s'y refusa, mais en prenant, comme nous le lui avons déjà vu faire, l'engagement d'aban-

donner tous les points sur lesquels on ne serait pas immédiatement d'accord, ou sur lesquels on craindrait de ne pas l'être. Malgré cela, celui qui serait venu dire que la clôture aurait lieu, non à Noël, mais trois semaines avant Noël, on l'aurait traité de rêveur.

La mauvaise santé du pape servait merveilleusement ses ministres. Dans ses lettres intimes, il leur en parlait souvent; il les pressait de lui épargner la douleur de mourir avant la fin du concile, avec la perspective d'une élection faite par l'assemblée, ou, du moins, précédée des plus dangereux débats entre le concile et les cardinaux. Le parti romain n'avait pas besoin de ses instances pour s'associer à ses craintes, et en prévenir à tout prix la réalisation. Les Français et les Espagnols ne demandaient pas mieux, pour le moment, que de n'avoir pas à remuer une si grave question. L'empereur et ses prélats, assez disposés, en théorie, à attribuer au concile l'élection du chef de l'Église, préféraient aussi, pour le moment, n'avoir pas à s'en expliquer. On était donc d'accord, en somme, à laisser l'élection, le cas échéant, au collége des cardinaux; mais comme aucun parti n'était suffisamment sûr des autres, il n'y avait presque aucun évêque à qui la mort du pape n'eût paru, dans ces circonstances, ou un malheur, ou un grave embarras, et qui ne fût prêt à sanctionner tout ce qu'on ferait pour ne pas l'attendre.

XVII

Neuf prélats, auxquels on eut soin de n'adjoindre aucun théologien de profession, furent chargés des

questions dogmatiques. On ne leur imposa d'autre condition que d'aller vite. En peu de jours, le décret fut prêt à être voté.

Quoique nous ayons, comme eux, hâte de finir, nous ne pouvons nous dispenser d'indiquer au moins la marche à suivre dans la discussion des sujets qu'on allait traiter.

Avant tout, ayons soin de bien distinguer entre la théorie et la pratique. Ce n'est pas que l'Église, ici, ne nous paraisse tout aussi responsable des abus de la pratique que des erreurs de la théorie; mais il est prudent de fermer, avant d'aller plus loin, l'issue dont nous la voyons user tous les jours dans les questions de ce genre. On tolère, on encourage, on provoque les superstitions les plus grossières; puis, quand nous avons le malheur d'appuyer sur ces excès, on crie à la déloyauté. « Le concile de Trente, se hâte-t-on de nous répondre, n'a rien enseigné de pareil. Vous prétendez que le peuple adore les saints, qu'il donne à la Vierge tous les attributs de la Divinité? Montrez-nous un article où cette adoration soit ordonnée. Vous dites que le culte des images et des reliques est, dans beaucoup d'endroits, une véritable idolâtrie? Mais le concile enseigne expressément de ne les honorer qu'en vue de ceux dont elles rappellent la vie et la personne. » — C'est l'argumentation de Bossuet dans tous ses plaidoyers sur ces matières.

Pour le moment, acceptons cette distinction. Y serions-nous rigoureusement tenus? Non. Pour juger un homme, qui prétendra qu'il faille s'en tenir à ses écrits, à ses théories? Écrits et théories ne sont à citer, sous ce rapport, que si la conduite y est conforme. Dès qu'il

y a opposition, il est permis de s'attacher aux faits. Là est le dernier mot ; là est le véritable esprit.

Quoi qu'il en soit, tenons-nous-en d'abord aux déclarations du concile. Voyons ce qu'il enseigne; voyons ce que l'Écriture sainte, l'histoire et la raison, nous permettront d'en accepter.

Le purgatoire, en soi, n'a, au premier abord, rien de choquant. « Rien de souillé, n'entrera dans le ciel, » dit un apôtre. Il y a donc pour les âmes souillées, conclut l'Église romaine, un lieu de purification et d'expiation.

Prenez garde. — Pour un passage dont vous pourrez essayer d'inférer que ce lieu existe, vous en trouverez vingt où la purification de l'âme nous est représentée comme un résultat immédiat et direct de la grâce, manifestée en Jésus-Christ et acceptée par la foi.

Pour un passage où vous pourrez vous croire autorisé à intercaler l'idée du purgatoire, vous en trouverez vingt où la transition de cette vie à l'autre, de la terre au ciel ou à l'enfer, est tellement serrée, tellement étroite et directe, que jamais vous n'arriverez raisonnablement à rien placer entre deux.

La preuve, s'il en fallait une, ce serait aux prédicateurs catholiques que nous irions la demander. N'est-ce pas une chose bien curieuse et bien significative que, lorsqu'ils suivent l'Écriture pour nous parler du jugement dernier, ils soient involontairement conduits à ne pas parler du purgatoire? Qu'en dit Massillon, par exemple, dans son sermon sur le petit nombre des élus? Qu'en disent Bossuet, Bourdaloue, Fléchier, toutes les fois qu'ils prennent le sujet dans ce sens, et qu'ils s'en tiennent aux promesses, aux menaces, aux figures des

livres saints? Ne sont-ce pas toujours, absolument comme dans les sermons protestants, les bons à droite et les méchants à gauche, le bon grain et l'ivraie, le bon grain et la paille, les brebis et les boucs, les élus et les réprouvés, le bonheur aux uns, le malheur aux autres? Mais voici qui est plus significatif encore. Le Catéchisme Romain, dans son chapitre sur le jugement dernier, un des plus complets et des plus bibliques de tout l'ouvrage, ne parle pas du purgatoire, ne le nomme seulement pas. Il en parle ailleurs, sans doute, et même beaucoup; mais développer avec tant de soin les principaux textes bibliques où il est question du jugement, et ne pas y trouver un mot qui vous conduise à nommer le purgatoire, — n'est-ce pas avouer d'avance le peu de fondement de tout ce que vous en direz ensuite?

Enfin, pour un passage où on pourrait soutenir, à la rigueur, que l'écrivain n'était pas logiquement tenu de faire mention du purgatoire, vous en trouvez une foule où il est inadmissible qu'il n'en eût rien dit s'il y avait cru, s'il en avait eu la moindre idée.

Et ceci, ce n'est plus une question de théologie ou d'histoire, mais une simple affaire de bon sens et de bonne foi. Voilà un dogme de fait, purement de fait; une question, s'il en fût, à trancher par oui ou par non. S'il y a un purgatoire, les écrivains sacrés doivent en avoir parlé autant que d'un ciel pour les bons et d'un enfer pour les mauvais. Eh bien! ils n'en ont pas dit un mot; pas un mot, du moins, dont le premier sens ne soit autre, et qu'il ne faille pressurer pour en tirer ce sens-là. Serait-ce que peu d'hommes ont intérêt à le connaître? Au contraire : le purgatoire est l'affaire de

tout le monde ; s'il y en a un, quel est l'homme qui puisse se flatter de n'y pas aller ? Et ce point si intéressant, si positif, si indispensable à savoir, — Jésus-Christ et les écrivains sacrés auraient passé des centaines de fois à droite, à gauche, dessus, dessous, sans y toucher, sans laisser tomber ce oui ou ce non qui devait éclairer toute une portion de l'éternité ! Ah ! sans doute, il y a bien d'autres *oui*, bien d'autres *non* que nous voudrions savoir, et que Dieu a gardés pour lui ; mais de quel droit des hommes nous imposeraient-ils les leurs ? L'Église romaine elle-même ne s'est jamais prétendue autorisée à créer des dogmes nouveaux. Son infaillibilité, de son propre aveu, se borne à déterminer infailliblement ce qui a été enseigné. De quelle valeur peut donc être son témoignage en faveur d'un dogme de fait, dès que ce fait n'est pas dans l'Écriture, et que le bon sens crie qu'il y serait à chaque page ?

XVIII

Mêmes principes à poser dans la question du culte de la Vierge. Voilà encore une question positive, un fait qui, s'il entra jamais dans les vues de Dieu, ne pouvait pas ne pas se manifester plus ou moins dès les premiers jours du Christianisme. Plus l'Église romaine lui donnera d'importance, plus notre argument se renforcera. Plus la Vierge prendra de place dans la foi, dans le culte, plus nous serons fondés à demander pourquoi elle n'en occupe aucune dans l'Écriture, aucune dans l'histoire des premiers temps de l'Église.

Aucune dans l'Écriture, disons-nous. — Dans les quatre Evangiles, d'abord, pas un mot indiquant que Jésus-Christ accordât à sa mère une part quelconque dans son œuvre, ni pendant ni après son ministère terrestre, ni dans ce monde ni dans l'autre, ni pour agir elle-même ni pour intercéder auprès de son fils ou auprès de Dieu.

« Je te salue, Marie, pleine de grâces, lui dit l'envoyé céleste. Le Seigneur est avec toi. Tu es bénie entre toutes les femmes. » — « Je suis la servante du Seigneur, répondit Marie; que sa parole s'accomplisse ! » — Quelques jours après, lorsqu'elle commence à comprendre la grandeur future de son fils : « Tous les siècles, dit-elle, m'appelleront bienheureuse. »

Bienheureuse, en effet, celle que Dieu avait choisie pour être la mère du Sauveur ! Les protestants n'ont jamais dit autrement. Mais de là à un culte, à une invocation quelconque, la distance est grande, infinie. *Pleine de grâces* ne signifie point *source de grâces*, car le mot grec est un passif dont le sens est, au contraire, *ayant reçu beaucoup de grâces.* — *Bienheureuse* ne prouve pas davantage, car on peut le dire de quiconque a reçu de Dieu une faveur. Puis, dans un autre endroit, vous en avez le commentaire, et cela, dans la bouche même de Jésus. Un jour que la foule l'admire : « Heureux, s'écrie une femme, heureux les flancs qui t'ont porté, les mamelles qui t'ont nourri ! » Que répond-il ? « Heureux plutôt ceux qui entendent la Parole de Dieu et la mettent en pratique. » Voilà déjà que la simple grâce d'être fidèle est mise au-dessus de celle d'avoir enfanté le Christ.

Ce privilége unique est-il au moins représenté de manière à nous faire croire que Marie pourra s'en prévaloir pour intercéder en faveur des hommes ? — Une seule fois, elle adresse une demande à son fils. Une demande, c'est trop dire ; elle ne va pas même jusque-là. Jésus s'est si complétement séparé d'elle dans tout ce qui tient « aux affaires de son Père [1], » qu'elle n'a garde de paraître y intervenir. « Ils n'ont point de vin, » dit-elle. « Femme, répond Jésus, qu'y a-t-il entre toi et moi ? » Il fait ensuite le miracle ; mais il a tenu à montrer que ce n'est point parce qu'elle le lui a demandé. Un autre jour, on vient lui dire que sa mère et ses frères demandent à lui parler. « Qui est ma mère ? dit-il ; qui sont mes frères ? » Puis, étendant la main vers ses disciples : « Voici ma mère et mes frères, ajoute-t-il. Celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère. » Donc, en tant qu'envoyé de Dieu, les liens du sang ne lui sont rien. Quand ces paroles ne seraient pas écrites et qu'on nous permettrait de lui en prêter, nous n'en trouverions pas, en vérité, qui fussent plus clairement, plus positivement dans notre sens.

Voilà pour les quatre Évangiles. Dans le livre des Actes, rien, absolument rien qui permette de supposer qu'on reconnût à Marie aucun pouvoir, qu'on lui rendît aucun hommage. Il n'y est pas même fait mention du respect que les disciples ne pouvaient manquer d'avoir pour la mère de leur maître. « Animés d'un même esprit, ils persévéraient dans la prière, avec les saintes

[1] « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois m'occuper des affaires de mon père ? » (Luc, II, 43-49.)

femmes, avec les frères de Jésus et *Marie sa mère.* » Voilà tout. Depuis là, — et c'est au premier chapitre, — ce nom ne reparaît plus.

Dans les Épîtres, enfin, même dans celles qui doivent avoir été écrites plus ou moins longtemps après la mort de Marie, même, notez ceci, dans celles de ce disciple bien-aimé à qui le Sauveur expirant avait dit : « Voilà ta mère ! » — il n'est pas question d'elle ; elle n'est pas même nommée. Les expressions vous manquent pour dire jusqu'à quel point il serait inconcevable, inouï, que celle dont le culte allait jouer un tel rôle n'eût pas obtenu une page, une phrase, une ligne, un mot, une misérable allusion dans un si grand nombre de lettres adressées à tant d'églises, pleines de tant d'enseignements sur toutes sortes de sujets. Dans l'Apocalypse, même omission ; et ce silence, quelque opinion qu'on professe sur l'autorité dogmatique de ce livre, est encore plus significatif, à certains égards, que celui des Épîtres. Postérieure de vingt-cinq ou trente ans à tout le reste du Nouveau-Testament, l'Apocalypse a pu subir et a subi, en effet, l'influence de plus d'une idée nouvelle. Si celle-là était alors en faveur, si seulement elle commençait à l'être, comment se fait-il que ce livre n'en ait gardé aucune trace ? Il n'y avait pourtant aucun dogme, aucun usage, qui fût mieux de nature à y entrer. Cette femme dont le mysticisme romain devait faire plus tard *la porte du ciel, la reine des anges, l'étoile du matin,* etc., etc. [1], — qui nous expliquera pourquoi il n'y a pas eu la plus petite place pour elle dans

[1] Janua cœli, Regina angelorum, Stella matutina, etc. — Voir les litanies.

ce poétique tableau des magnificences célestes[1] ? Car il est fort douteux que nous devions la reconnaître dans la femme si obscurément figurée au douzième chapitre, et dont le fils, est-il dit, gouvernera les nations *avec un sceptre de fer*. Nous prouvât-on que c'est elle, nous objecterions encore qu'elle n'est pas représentée, en cet endroit, comme recevant aucun hommage ni exerçant aucun pouvoir.

XIX

Cela posé, arrivât-on à prouver que le culte de la Vierge remonte au commencement du second siècle et même à la fin du premier, il serait déjà impossible de lui assigner raisonnablement une origine apostolique et divine.

Mais non. Jusqu'au milieu du cinquième siècle, au-

[1] Veut-on savoir comment un des historiens de la Vierge essaye d'échapper à ce qu'il y a d'accablant dans ce silence? Voici ce qu'on lit dans *Le Mois de Marie*, ouvrage approuvé et recommandé par plusieurs évêques : « Pour célébrer la plus noble des créatures, l'Écriture n'a que quelques mots, la tradition que peu de souvenirs, soit que les évangélistes et les docteurs aient voulu respecter le voile épais dont s'était enveloppée l'humble Vierge, *soit que l'idiome humain ne puisse atteindre à ces hauteurs.* » — Ainsi, l'idiome humain a suffi pour parler de Dieu et du Fils de Dieu; pour parler de la Vierge, il s'est trouvé impuissant. Soit. Mais alors, pourquoi en parlez-vous tant ? Si des écrivains inspirés ont respecté « le voile épais dont elle s'était enveloppée, » pourquoi l'écarter, ce voile? « Là où l'Écriture n'a que quelques mots et la tradition que peu de souvenirs, » pourquoi ces longues histoires, ces longs romans, que vous mettez entre les mains du peuple?

cune trace encore d'hommages rendus ou à rendre à la mère du Sauveur. Des témoignages de respect et d'admiration, des amplifications plus ou moins fortes sur sa gloire et sa sainteté, — nous avouons qu'il y en eut de bonne heure; mais tous ces témoignages, toutes ces amplifications aujourd'hui tant citées, — c'est ce que nous aurions à citer aussi de plus fort contre le culte qu'on prétend autoriser par là.

En effet, de toutes ces déclarations qu'on va ramasser chez les Pères et qu'on a grand soin d'isoler de ce qui pourrait y faire ombre [1], — d'où vient qu'il n'en est point où nous trouvions une conclusion pratique? A ces bénédictions, à ces éloges, — comment se fait-il donc qu'aucun de ces écrivains n'ait ajouté ni que l'Église rendait un culte à la Vierge, ni qu'elle devait lui en rendre un? Pourquoi les liturgies, les catéchismes, les histoires, les sermons du temps, ne font-ils encore mention d'aucune cérémonie, d'aucune pratique en son honneur, d'aucun recours à elle en quelque occasion et sous quelque forme que ce soit? Pourquoi Épiphane, vers la fin du quatrième siècle, attaquait-il les honneurs rendus à la Vierge par quelques femmes arabes? C'étaient des honneurs idolâtres, a-t-on répondu. Pas plus

[1] Tertullien (*De carne Christi*, VII), comparant Marie aux sœurs de Lazare, la trouve inférieure en dévouement et en foi. Origène (sur saint Luc, Homélie XVII), Basile (Épître 317), d'autres encore, affirment qu'elle a été scandalisée, ébranlée, par la mort de son fils. D'autres, enfin, en particulier Chrysostome, ne craignent pas d'interpréter comme une réprimande les mots : « Qu'y a-t-il entre toi et moi? » Il y avait eu en elle, disent-ils, un sentiment d'orgueil. Elle voulait faire parade du pouvoir surnaturel de son fils. — Nous ne le pensons pas; mais il est clair que ceux qui l'ont pensé, qui l'ont écrit, ne croyaient pas à l'impeccabilité de Marie.

idolâtres, comme nous pourrions le montrer, que ceux qu'on ordonne ou qu'on tolère aujourd'hui. Mais il n'est pas même possible, avec ce morceau sous les yeux[1], de dire qu'Épiphane ait entendu ne blâmer que l'excès. Le meilleur moyen d'attaquer ce que faisaient ces femmes, c'eût été de mettre en regard ce que faisait, ce qu'autorisait l'Église. Rien de semblable. Il condamne sans restriction ; il ne fait mention d'aucun culte, d'aucun commencement de culte. Avec les termes qu'il emploie et le dédain qu'il affecte, il n'est pas même permis de supposer ni que ces femmes eussent suivi l'impulsion de quelque docteur connu, ni qu'il y eût alors aucun parti prêt à se déclarer pour elle. Trente ans plus tard, au plus fort des querelles qui précèdent et suivent le concile d'Éphèse, lorsque Nestorius est déposé pour n'avoir pas voulu accorder à Marie le titre de mère de Dieu, lorsque Cyrille et Proclus, ses antagonistes, usant et abusant de la victoire que leur a donnée le concile, célèbrent à l'envi les mystérieuses grandeurs qui leur paraissent résumées dans ce titre, — eh bien, jusque dans ces sermons où Marie est magnifiée autant et plus peut-être que ne le fut jamais son fils, — rien encore, absolument rien qui indique un culte établi, un culte à établir.

Nous n'avons pas besoin d'aller plus loin. L'idée faisait son chemin ; le culte allait venir. Ce qui est constant, incontestable, c'est que, à cette époque, il n'était pas encore venu.

[1] *Hérésies*, 79.

XX

Que dirons-nous maintenant du culte des saints en général ? Il nous faudrait repasser par la même route, et arriver, à très-peu près, aux mêmes conclusions.

D'abord, même silence des écrivains sacrés ; même absence de tout indice que des morts, saints ou non, leur parussent devoir servir d'intermédiaires, à quelque titre que ce fût, entre les vivants et Dieu. Ce ne sont pas quelques allusions imperceptibles qui pourraient contrebalancer une si complète absence de tout enseignement, de toute invitation, de tout ordre au sujet de l'invocation des saints.

A-t-on bien songé, de plus, à tout ce que suppose une prière adressée à un mort ? — Que les saints aient, dès à présent, accès auprès de Dieu, nous l'admettons volontiers, bien que, dans l'origine, on ait généralement pris à la lettre ce que Jésus-Christ avait dit d'un jugement universel et unique, à la fin du monde[1]. Les saints prient dès à présent, soit ; mais vous qui les priez, vous qui les chargez de prier, vous entendent-ils ? Ce que vous leur accordez là, pensez-y, ce n'est rien moins

[1] Cette opinion, si manifestement contraire à toute idée d'invocation et de culte, est formellement enseignée par plusieurs pères. Voir Irénée, *Contre les hérésies*, v, 25. — Justin, *Dialogue avec Tryphon*. — Lactance, *Institutions*, l. VII. — Notez, de plus, qu'en renvoyant au jugement dernier l'entrée des saints dans le ciel, ni ces auteurs ni aucun autre ne songent à faire une exception en faveur de la Vierge.

que le plus grand, le plus incompréhensible, le plus essentiellement divin de tous les attributs de Dieu, celui d'être partout, de tout voir, de tout entendre. Quoi! un homme qui, hier encore, était semblable à moi, qui ne voyait et n'entendait, comme moi, que dans un cercle borné, infranchissable, qui ne pouvait, comme moi, saisir à la fois qu'un objet, qu'une idée, qu'une parole [1], voilà que, comme Dieu, il en saisit des millions, des centaines de millions! Lui qui, pas plus que moi, ne pouvait lire dans le cœur d'un seul de ses semblables,—voilà qu'il lit dans tous les cœurs à la fois; voilà que, en Europe, en Amérique, au plus profond des mines comme au plus haut des montagnes, le jour, la nuit, partout et à jamais, voilà, dis-je, qu'il recueille instantanément toutes les paroles, tous les soupirs, tous les plus légers élans d'âme où se mêle l'idée de son intercession! Car enfin, s'il doit m'entendre quand je m'adresserai à lui, il faut qu'il soit toujours là, toujours avec moi, toujours avec tout le monde; vous ne pouvez supposer qu'il y ait des lieux, des moments, où il ne vous entendrait pas. Ainsi, pas de milieu : ou les saints n'ont pas la faculté de nous entendre, ou ils l'ont au même degré que Dieu. Dieu, sans doute, a pu le vouloir ainsi; mais plus ce privilége est grand, plus il faudrait qu'on pût nous le montrer établi sur des déclarations authentiquement émanées de Celui qui seul pouvait l'accorder. « Ils voient Celui qui voit

[1] Il n'y a point de grand homme pour son valet de chambre, dit-on. Y a-t-il beaucoup de saints que pussent sérieusement invoquer ceux qui auraient vécu familièrement avec eux? En apprenant la canonisation de François de Sales : « Ah! dit un vieil évêque qui l'avait beaucoup connu, voilà qui est beau... Mais il trichait furieusement au piquet. » — *Mémoires de Tallemant.*

tout, disait Grégoire VII[1]; que pourraient-ils donc ignorer ? » Vaine antithèse, qui reviendrait à dire qu'on ne saurait voir Dieu sans devenir son égal. « Si j'aperçois un homme monté sur un clocher, dit Dumoulin, vois-je pour cela tout ce qu'il voit ? »

Vous nous peignez la paix d'une âme qui se sent au milieu de tant d'amis, qui ne peut pousser un soupir sans que des messagers divins se disputent, en quelque sorte, l'honneur de le porter à Dieu. — A peu de chose près, c'est ce que disaient les païens quand on leur parlait de renoncer à ces divinités sans nombre, qui, elles aussi, les entouraient du berceau à la tombe, les assiégeaient de leur incessante protection. Certes, à en juger sur l'extérieur, le christianisme des Apôtres était aussi singulièrement froid et nu en comparaison de ces poétiques croyances, consacrées par tant de chefs-d'œuvre et de siècles, et grâce auxquelles il n'y avait pas de ville, pas de village, pas de maison, pas d'arbre qui n'eût sa divinité tutélaire, pas d'homme, enfin, auquel il ne fût permis, dans chaque circonstance de sa vie, d'invoquer un dieu fait exprès pour le servir dans cette occasion même, pour mettre une volonté divine aux ordres de ses plus légères volontés. Et pourtant, au fond, lequel valait mieux, ou ces petits dieux de tous les instants, supposé qu'ils existassent, — ou un dieu unique et parfait, assez grand, assez bon, pour faire seul autant et plus qu'eux tous ? Lequel était plus grand, plus beau, plus réellement poétique aussi, puisqu'on nous force à toucher cette corde, — ou l'invocation de tous ces patrons subalternes, où une communication directe,

[1] Quid est quod nesciant qui scientem omnia sciunt?

intime, avec Celui qui peut tout et qui remplit tout? Ainsi, ce qu'on répondait aux païens, nous pouvons le répondre aux partisans de l'invocation des saints. Un des plus grands ennemis de la Réforme, le duc George de Saxe, assis, en 1537, au chevet d'un fils à l'agonie, l'exhorte à laisser là les saints et à ne songer qu'au Christ. La femme du mourant, luthérienne au fond du cœur, fait un mouvement de surprise. Le duc s'en aperçoit. « C'est ce qu'il y a de mieux à enseigner aux mourants, » ajoute-t-il. — C'est ce que leur disent en effet, nous aimons à le reconnaître, tous les prêtres vraiment pieux. Quand le danger est loin, vous vous accommodez des plus insignifiants protecteurs; quand il est là, présent, inévitable, si vous n'avez pas oublié celui qui seul peut vous sauver par lui-même, c'est à lui, à lui seul, que vous vous sentez pressé de crier. Mais si cette doctrine est la meilleure pour les mourants, pourquoi ne serait-elle pas aussi la meilleure pour tout le monde et dans toutes les occasions? « Du temps de la papauté, dit Luther [1], on faisait des pèlerinages pour visiter les saints; on allait à Rome, à Jérusalem, pour l'expiation de ses péchés. Aujourd'hui, nous faisons encore des pèlerinages, mais dans les régions de la foi. Nous n'allons pas à Jérusalem, mais droit à Dieu. Voilà qui est visiter la véritable terre promise. Que sont les saints en comparaison du Christ? Rien de plus que les petites gouttes de la rosée des nuits sur la tête de l'époux et sur les boucles de sa chevelure! » Il était poëte, Luther; il les avait assez connus, vos saints, vos saintes; il avait usé ses genoux devant leurs images; —

[1] Tischreden.

et ce n'était pourtant qu'en allant, comme il le disait, « droit à Dieu, » qu'il avait vu s'ouvrir devant ses pas, comme un monde nouveau et inconnu, les régions de la véritable paix, les sources de la vie en Christ. Cette histoire, du reste, est celle de plus de gens qu'on ne pense. Il y a des catholiques, et beaucoup, et des plus pieux, qui ne croient pas à l'intercession des saints; beaucoup, du moins, qui n'y croient pas pour eux-mêmes et n'y recourent jamais. Eh bien, quand il veulent aller à Dieu, leur manque-t-il quelque chose? Ont-ils plus de chemin à faire pour apercevoir le soleil, que d'autres pour ne regarder qu'aux étoiles? Et une fois leurs yeux tournés vers celui que la Bible appelle « le Soleil de justice, » voit-on qu'il y ait chez eux moins de paix, moins de foi, moins de confiance que chez les autres?

XXI

Dira-t-on maintenant que la voie directe n'est pas proscrite, que l'invocation des saints n'est pas ordonnée comme indispensable au salut, que le concile de Trente, enfin, se borne à la recommander comme bonne et utile?

Sans doute, quand le soleil est couché, il est utile, il est bon qu'il y ait des étoiles; mais, tant qu'il est sur l'horizon, qu'en avons-nous besoin? Parlons sans figure. C'est, en définitive, comme une ressource aux faibles qu'on représente l'invocation des saints. Nous ne parlions en effet tout à l'heure que des âmes d'élite qui,

sans la condamner, s'en passent et n'y perdent rien. Les autres y perdraient-elles beaucoup? Voilà la question. Qu'un homme habitué à n'aborder Dieu que par les saints éprouvât, au premier moment, assez d'embarras à l'aborder seul et en face, c'est possible; mais ceux qui ont été habitués, au contraire, à ne jamais prier que Dieu, sont-ils embarrassés, interdits? Est-il des choses dont ils n'osent pas lui parler? S'il y en a, c'est qu'ils les sentent mauvaises ou indignes de lui, et, dans ce cas, ce serait un triste service à leur rendre que de leur donner à prier des êtres auxquels ils craignissent moins de s'en ouvrir.

Puis, qu'avons-nous à faire de chercher si cette voie est plus ou moins facile, plus ou moins dangereuse? Le grand point, nous en reviendrons toujours là, c'est que Dieu ne nous l'a pas indiquée. Il ne s'agit pas ici d'un mystère qu'il ait pu avoir l'intention de laisser dans l'ombre. La question de la prière est précisément celle où les Saints Livres entrent dans le plus de détails pratiques; et s'ils ont pu en parler deux ou trois cents fois, sous toutes les formes, dans toutes sortes d'occasions, sans ordonner ni conseiller ce que le concile déclare utile et bon, — de quel droit ajouterait-on quelque chose à l'ordre partout répété de s'adresser à Dieu, de demander l'intercession du Christ? Dira-t-on qu'il n'est pas formellement interdit d'en demander une autre? Quoi! Indiquer si formellement Jésus-Christ comme notre intercesseur et notre *avocat*, le représenter comme toujours prêt à remplir ce divin office, — ce n'est pas défendre implicitement de recourir à de moins saints et à de moins puissants que lui? Nous sommes loin d'accorder, d'ailleurs, que la défense soit seulement im-

plicite. « Il y a un seul Dieu, dit saint Paul [1], et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, savoir Jésus-Christ. » — Oui, disent les controversistes romains, un seul médiateur *de rédemption;* mais cela n'exclut pas les médiateurs *d'intercession.* Où l'a-t-on prise, cette distinction-là? Ce n'est assurément pas dans la Bible, où *intercession* et *médiation* sont constamment confondus. A l'endroit même où se lit le passage que nous venons de citer, de quoi s'agit-il? De la prière en général et de toutes sortes de prières. « Je recommande, dit l'Apôtre, qu'on adresse à Dieu des prières, des requêtes, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois, pour... etc. » Comment prétendre, après cela, que la médiation dont il nous parle deux ou trois lignes plus loin puisse n'être entendue que de la rédemption ?

« Que personne, dit-il ailleurs [2], ne vous engage, sous prétexte d'humilité, à rendre un culte aux anges. » Selon Bossuet, il ne s'agit que des anges envisagés, selon la théorie néo-platonicienne, comme créateurs subalternes de l'univers. Cette opinion peut bien avoir été l'occasion de la défense; mais la défense n'en est pas moins générale, absolue. Point de culte aux anges, dit l'Apôtre, *sous prétexte d'humilité.* Or, l'Église romaine ne va pas jusqu'à enseigner que Dieu soit inaccessible aux hommes; c'est donc par humilité qu'on s'adresse aux saints et aux anges, et on rentre ainsi pleinement dans ce que l'Apôtre interdisait.

Citerons-nous encore une fois l'Apocalypse? Nous le

[1] I Timoth. II, 5.
[2] Colossiens, II, 18.

pourrions. Comment se fait-il que les saints, qui nous y sont représentés autour du trône de Dieu, n'aient aucunement l'air d'avoir des prières à écouter, à transmettre? Qu'un catholique se suppose écrivant ce livre, et qu'il nous dise s'il oublierait ce point. Un seul passage a été allégué. « Alors, est-il dit au chapitre V, les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards se prosternèrent devant l'Agneau, ayant des coupes d'or pleines de parfums, *qui sont les prières des saints.* » Voilà ce qu'on n'a pas craint d'opposer à l'écrasant silence des Evangiles, des Épîtres, de l'Apocalypse elle-même, excepté dans ce seul endroit, — lequel endroit n'en dit pas plus que le reste. Ces prières *des saints* n'y sont nullement représentées comme des prières d'hommes, transmises par les saints. Il n'est question, dans tout le chapitre, que des chants de louange dont le ciel retentit autour du trône de l'Agneau ; ces *prières* ne sont donc pas autre chose, d'autant plus qu'elles sont offertes sous forme de *parfums, dans des vases d'or,* ce qui ne s'est jamais dit et ne pourrait absolument pas se dire de prières quelconques, venues de la terre et renfermant toutes sortes de demandes. — Et voilà, nous le répétons, ce qu'on est réduit à citer en faveur de l'invocation des saints, en faveur d'une chose dont les auteurs du Nouveau-Testament auraient eu deux ou trois cents fois l'occasion de parler.

XXII

Maintenant, si l'invocation des saints n'est ni ordon-

née ni autorisée par l'Écriture, à plus forte raison le dirons-nous des abus auxquels elle a donné lieu.

Jusqu'ici, en effet, selon notre engagement, nous n'avons combattu que ce que le concile enseigne; mais nous ne nous étions pas interdit de voir ensuite ce que l'Église a fait ou laissé faire. De tous les points indiqués ci-dessus, il n'en est presque aucun où l'on ne se soit autant éloigné des décisions de Trente, que ces décisions elles-mêmes s'éloignaient déjà de la lettre et de l'esprit des Saints Livres.

Un système aurait beau être entouré de bonnes preuves, c'est toujours un grave défaut que de ne pouvoir être appliqué sans s'altérer. Nous demanderons donc, en premier lieu, si le culte des saints est généralement tel qu'on est obligé de nous le peindre pour éluder nos objections.

« Vous leur accordez, avons-nous dit, le plus divin de tous les attributs, celui d'être présents partout. » On est forcé d'en convenir; mais, dit Bossuet[1] : « Jamais aucun catholique n'a pensé que les saints connussent *par eux-mêmes* nos besoins, ni même les désirs par lesquels nous les prions. » Jamais aucun catholique, nous l'avouons, n'a officiellement enseigné que les saints eussent par eux-mêmes un si étonnant pouvoir; mais combien est-il de gens qui, en les priant, fassent cette distinction? Combien en est-il qui, à genoux devant l'image d'un saint, se disent, se soient jamais dit : « Il ne m'entend pas. Si ma prière lui arrive, c'est par l'intermédiaire des anges, ou par une révélation de Dieu, ou par une vision en Dieu! » Car tels sont, en effet, les trois

[1] *Exposition*, IV.

moyens que Bossuet indique. Mais le concile n'en dit rien ; les catéchismes non plus. La présence universelle des saints est implicitement posée en fait dans toute invitation à les prier, dans toute prière à eux adressée ; et il n'est pas un fidèle sur cent, peut-être pas un sur mille, qui, à moins de scrupules inspirés du dehors, n'omette absolument cette réserve sans laquelle, de l'aveu de Bossuet, le culte des saints devient un outrage à Dieu.

De plus, entre l'invocation des saints comme intercesseurs seulement et l'invocation de ces mêmes saints comme ayant pouvoir d'exaucer, comme tout puissants, comme dieux, enfin, — s'il y a, comme on le prétend, un abîme en théorie, il n'y a, en fait, qu'un pas. Ce pas, combien trouvez-vous de catholiques pieux qui soient en état de s'en garder, et qui, en effet, s'en gardent? Nous avons eu occasion d'étudier, sur ce point, un pays où le culte des saints et de la Vierge, quoique très-répandu, l'est cependant encore bien moins qu'en Italie ou en Espagne ; et non-seulement nous n'avons trouvé personne qui, dans les élans spontanés de son cœur, ne se laissât presque toujours aller à les invoquer comme tout-puissants, mais les prières mêmes où ils sont nommés comme intercesseurs n'empêchent généralement pas de voir en eux tout autre chose. Nous avons eu mille preuves que, tout en répétant à satiété : « Sainte Vierge, *priez pour nous*. » — l'idée d'intercession s'absorbe dans celle d'une protection directe, absolue, à obtenir de la mère du Christ. Au moment même où les lèvres diront *Priez pour nous*, le sentiment intérieur n'est pas autre que celui qui se traduira, l'instant d'après, par : « La sainte Vierge *vous bénisse*, — la sainte

Vierge *vous conduise,* — *s'il plaît* à la sainte Vierge, » — et cent autres formes de langage où la Vierge est ouvertement substituée à Dieu.

Mais, dit encore Bossuet [1], en quelques termes que soient conçues les prières que nous adressons aux saints, l'intention de l'Église et de ses fidèles les réduit *toujours* à cette forme : « Priez pour nous. » — L'intention de l'Église, cela se peut ; l'intention des fidèles, nous le nions ; et à quoi peut servir l'intention abstraite de l'Église, quand les fidèles sont inévitablement conduits à en avoir une tout autre ? Ce mendiant à qui vous faites l'aumône, et qui vous remercie, comme c'est l'usage en tant de pays, non pas par un *Dieu vous le rende*, mais par « *la sainte Vierge vous le rende,* » — qu'importe que concile de Trente, dont il n'a de sa vie entendu parler, ait réduit d'avance sa prière à une demande d'intercession ? La Vierge ou Dieu, dans son esprit, c'est tout un. Il accorde à la créature, sans aucune réserve, ce qui n'appartient qu'au créateur ; et si c'est là, comme on l'a toujours dit, ce qui constitue l'idolâtrie, sa prière à la Vierge est évidemment un acte idolâtre. Dans ce sens, nous le répétons, est-il beaucoup de prières aux saints dont nous ne puissions en dire autant ?

Notre meilleur auxiliaire, ici, c'est un des plus zélés champions du catholicisme, l'homme qui a le plus contribué, de nos jours, à le faire ce qu'il est, Châteaubriand enfin. Sans s'inquiéter de ce que les conciles ont défendu ou permis, il ne discute pas, lui; il peint, et ses tableaux ne présentent presque aucun trait qui ne

[1] *Exposition*, IV.

confirme nos critiques. « Le peuple le plus spirituel et le plus brave était *consacré* par la religion à la fille de la simplicité et de la paix, à Geneviève. » — « Ces bergères transformées par leurs vertus en *divinités* bienfaisantes. » — « Il n'y a pas jusqu'au faible avantage de la différence des sexes et de la forme visible que *nos divinités* ne partagent avec celles de la Grèce. » — « *La divinité* d'un saint commence avec son bonheur dans les régions de la lumière éternelle. » — « Il était convenable que la sainte des forêts *fît des miracles.* » — « Ces martyrs qui ont mérité de monter au rang *des puissances célestes.* » — « Pour l'homme de foi, la nature est une constante merveille. Souffre-t-il? *Il prie sa petite image*, et il est soulagé. Il se prosterne; *il prie le saint de lui rendre* un fils, *de sauver* une épouse. » — « Jamais peuple ne fut plus environné de *divinités amies* que le peuple chrétien. » — « Ces hommes qui ont mérité *d'être adorés.* » — Voilà le catholicisme tel qu'il est; voilà ce qu'il ne peut manquer d'être, et toujours plus.

XXIII

Voyons-nous, en effet, que l'Église essaye au moins de lutter contre cet irrésistible penchant des peuples à adorer ce qu'elle ne leur donne, dit-elle, qu'à vénérer? Insiste-t-elle beaucoup, auprès de ses fidèles, sur cette distinction qu'elle fait sonner si haut quand il s'agit de répondre à des adversaires? — Nous l'ignorons; nous voulons croire, tout en ayant de fortes raisons d'en douter, qu'il n'est aucun catholique à qui la chose n'ait

été clairement dite, au moins une fois. Mais autre est la parole, autre est l'exemple ; autre est le rare et froid enseignement d'une distinction subtile, et l'entraînante contagion des pratiques de tous les jours. Il est tel pays où vous passeriez dix ans, vingt ans, sans rien voir qui ne mène droit à l'erreur que l'Eglise prétend ne pas enseigner. Quand un ancien Romain renaîtrait au milieu de Rome, qu'y trouverait-il de changé, si ce n'est le nom des dieux et la forme des sacrifices? Pourrait-il douter que les saints, qui donnent leurs noms aux temples, qui ont leurs autels, leurs fêtes, ne soient les divinités du pays? Ce Panthéon qu'il avait vu consacré à tous les dieux, il le retrouve consacré à tous les saints ; ces colonnes, ces piédestaux sur lesquels il avait laissé Jupiter, Romulus, Trajan ou tel autre empereur divinisé, il y voit Pierre ou Paul, Jean ou Marie [1]. Lui direz-vous alors comme quoi ce temple *de Saint-Pierre* n'est pas un temple *à Saint Pierre?* L'explication ne sera pas très facile à saisir, pour peu que votre païen ait remarqué le pied du saint usé sous les lèvres des fidèles ; heureux encore s'il ne reconnaît pas dans cette image celle d'un ancien Jupiter! Quand il verra la Vierge sur l'autel et tout un peuple à genoux devant elle, quand il l'entendra appeler, — car il sait le latin, lui, et il aura au moins, ce que tant de chrétiens n'ont pas, l'avantage de comprendre ce qui se dit chez eux, — quand il l'entendra nommer, disons-nous, de tous

[1] Le titre même de *Divus*, ordinairement remplacé dans les pièces officielles par celui de *Beatus*, n'en est cependant pas banni. On le rencontre une ou deux fois dans les actes de Trente. Ce mot aurait-il passé dans le langage, si l'idée qu'il renferme n'eût existé dans les esprits?

ces magnifiques noms que l'Église lui prodigue, comment comprendrait-il que vous prétendiez, avec tout cela, ne pas en faire une déesse? Comment comprendrait-il, surtout, qu'elle n'en soit pas une pour le peuple? Il entendra chanter *Ora pro nobis*; mais lui aussi, de son temps, il s'adressait souvent aux divinités inférieures pour leur demander leur intercession auprès des princes du ciel, et ces divinités de second, de troisième ordre, ne cessaient pas pour cela d'être considérées comme des divinités. Quand le pieux Énée invoque sa mère Vénus, il sait très bien qu'elle ne peut rien par elle-même, qu'il faudra qu'elle aille prier Jupiter; en est-elle moins, à ses yeux et à ceux de son peuple, une haute divinité? Cesse-t-on, pour cela, de lui élever des temples, de lui offrir des sacrifices, de la traiter habituellement sur le même pied que Jupiter? L'adoration directe n'est nullement incompatible, en fait, avec l'idée d'intercession; celle-ci fût-elle généralement aussi bien comprise qu'elle l'est peu, l'adoration resterait. Et que de prières aux saints, d'ailleurs, soit dans les recueils les plus répandus, soit dans le culte même, où l'intercession n'est pas mentionnée! Que d'autres où elle ne l'est qu'à la fin, en deux mots et comme à la dérobée, à la suite de longues et ferventes invocations! Ce fameux *Sub tuum*, que vous entendez répéter matin et soir dans toutes les écoles de la catholicité, qu'a-t-il de plus ou de moins qu'une prière à Dieu? « Nous nous réfugions sous votre garde, sainte mère de Dieu. Ne méprisez pas nos supplications, mais délivrez-nous toujours de tout danger, Vierge glorieuse et bénie[1]. »

[1] Sub tuum præsidium confugimus, sancta Dei genitrix. Nostras

Dans une pareille atmosphère, il n'est pas, — nous en avons eu la preuve, — il n'est pas jusqu'à l'Oraison Dominicale que l'instinct faussé des fidèles ne transforme tout bas en une prière à la Vierge [1]. Quand Julienne de Liége vit sa fameuse échancrure à la lune, et en conclut que Dieu était peiné de ne pas avoir sa fête tandis que tous les saints avaient la leur, — c'était, à part la bizarrerie de la forme, une bien grande vérité; mais cette fête que l'on se hâta d'établir, cette Fête-Dieu dont Liége a récemment célébré le six-centième anniversaire, — est-elle au moins restée une véritable fête à Dieu? Nullement. Il est des pays, et ce sont les plus catholiques, où elle n'en a que le nom. En Italie, en Espagne, en Provence, la Fête-Dieu n'est qu'une nouvelle fête de la Vierge.

Ainsi, partout où le culte des saints s'est développé librement et sans contrôle, le culte de Dieu s'est de plus en plus effacé. « On leur volerait Dieu qu'ils ne s'en apercevraient pas, » disait quelqu'un, peignant le catholicisme italien. Rien de plus vrai. Il n'y aurait qu'à ôter le nom de Dieu des quelques prières latines où il est encore, et tout irait sans qu'il y eût aucun vide dans le culte, sans que le gros du peuple se doutât d'aucun changement. Quand un nouveau concile déclarerait que Dieu n'est plus, qu'il n'y a d'autre divi-

deprecationes ne despicias, sed à periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedicta.

[1] Cette prière, selon le Catéchisme Romain, peut être récitée devant toute image de saint, pourvu qu'on ait le sentiment que le saint la répète à Dieu. — Combien y a-t-il de gens qui l'aient, ce sentiment, ou seulement qui comprennent bien qu'on doit l'avoir?

[illegible]ité que la Vierge, — il ne ferait que mettre en loi ce qui existe en fait dans la grande majorité de certaines populations.

Ce décret sacrilége, nous savons bien qu'on ne le fera jamais; mais il faut avouer qu'à moins de le faire, on ne pouvait accorder à la Vierge plus qu'on ne lui a accordé de nos jours, et cela, au centre de l'Europe, en France, en face du protestantisme qui s'indigne et de l'incrédulité qui raille. Au lieu de retenir les peuples sur cette dangereuse pente, l'Église les y a poussés de son mieux. Là, comme en tant d'autres choses, tout ce qu'elle n'aurait pu détruire sans se fermer des sources d'influence, elle a trouvé plus simple et surtout plus avantageux de s'en emparer hardiment; tous [illegible] élans qu'il ne lui convenait pas d'arrêter, elle s'est mise à la tête. Il ne tiendra pas à elle que la France, [illegible] ce rapport, n'ait bientôt plus rien à reprocher aux derniers hameaux de la Calabre. Nous voudrions citer en entier le fameux mandement par lequel un cardinal [1] a inauguré cette nouvelle ère; en entier, disons-nous, y compris les quelques lignes dans lesquelles l'auteur proteste contre toute assimilation entre la Vierge et Dieu. Que nous font-elles, ces lignes? Nos objections, telles que nous les avons présentées, ne sauraient en être atteintes. Nous n'avons pas dit que l'Église enseigne la divinité de la Vierge; nous avons dit qu'elle pousse à y croire, ou, tout au moins, à ne plus prier, à ne plus remplir aucun devoir, à ne plus vivre et à ne plus mourir, enfin, que comme si on y croyait, — et, dans ces termes, que pourrions-nous citer qui confirmât mieux notre

[1] L'archevêque de Lyon. Novembre 1842.

dire ? En quoi quelques détails, en quoi une distinction si délicate en théorie, si impossible en pratique, gênerait-elle aucunement l'essor des tendances prêchées dans l'ensemble de cet écrit ? Dès les premières lignes, voilà le culte de la Vierge qui remonte, selon l'auteur, aux tout premiers jours du christianisme. « Le Sauveur a donné à la religion, *dès le berceau*, une compagne dont la douceur devait tempérer sa sévérité... Cette compagne fidèle, ce fut la dévotion à la sainte Vierge. » Dès le berceau ! Elle ne s'est pas séchée, votre main, quand vous avez tracé un si impudent démenti au silence de l'Écriture ! Mais l'auteur y revient ; il s'y complaît ; il semble craindre que l'expression ne soit pas encore assez précise, et qu'en lisant « *dès le berceau,* » on n'entende par là « *dès les premiers siècles.* » La religion et la dévotion à la Vierge « sont descendues *ensemble*, dit-il, de la montagne sainte, pour aller faire *ensemble* la conquête des âmes. Dès lors, *partout* où fut arboré l'étendard du salut, on vit se déployer les enseignes de Marie. » Quoi ! les enseignes de Marie avaient été déployées dans ces églises auxquelles les apôtres ont adressé tant et de si longues épîtres sans leur en dire un mot ! Cardinal de Bonald, vous le dites, — mais vous ne le croyez pas.

Et comment sont-elles allées ensemble, la religion du Christ et la dévotion à la Vierge, à la conquête du monde? « Unies par le lien d'une commune origine, et d'une même vocation, *ces deux sœurs* se donnaient la main. » Voilà déjà l'égalité, sinon entre Dieu et la Vierge, du moins entre les deux cultes, ce qui est, quoi qu'on dise, pour l'immense majorité des fidèles, l'égalité des deux êtres auxquels ces cultes s'adressent. L'égalité ! On y tien-

dra-t-on, au moins? Le mandement ne renferme pas une phrase qui ne revienne à dire : « Voyez combien le culte de la Vierge est plus agréable, plus facile, plus poétique, plus rassurant que tout autre ! » L'auteur avoue que « dans nos Livres saints, l'esprit de Dieu *jette un voile à peine transparent* sur la céleste vie de la mère du Sauveur. » Le tour est adroit, pour dire qu'il n'y est presque jamais question d'elle. Mais quand l'auteur, quelques lignes plus loin, s'emparant du fameux récit des noces de Cana, en conclut qu'on peut, qu'on doit prier la Vierge pour les besoins du corps aussi bien que pour ceux de l'âme, — dirons-nous encore que c'est adroit? Citer le trait sans citer les mots qui le couronnent [1], et qui en changent totalement le sens, — c'est une *adresse* que nous n'avons pas l'habitude d'appeler de ce nom. Et que de détails, en outre, sur ce dont on peut demander le soulagement à la Vierge! Mais les besoins spirituels, il en est à peine question ; les besoins temporels, Marie est d'un bout à l'autre annoncée comme tout particulièrement prête à y pourvoir. Plus vous en aurez, de ces besoins-là, plus il vous sera aisé d'être pieux ; plus vous aurez peur des épreuves et de la mort, mieux vous pourrez, à vous juger sur la vivacité de vos prières à Marie, vous croire un chrétien accompli. Le culte de la Vierge, dans ce point de vue, c'est l'hôpital des incrédules, — car on sait que l'Écriture appelle souvent *incrédules*, non ceux qui ne croient à rien, mais ceux qui croient sans avoir la force d'être chrétiens.

Mais laissons ce nouveau danger, qui nous mène à rentrer dans la discussion générale. Tout ce que nous

[1] « Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi? »

venons de dire, nous aurions pu l'appuyer par des citations; tous les résultats que nous indiquons le mandement les avoue, mais avec des chants de triomphe. « Les vrais catholiques, dit-il, ne prient plus, en quelque sorte, Jésus que par Marie. Pour eux, il n'y a plus de fêtes sans elle; on dirait que, loin d'elle, il n'y a plus pour eux d'espérance. Son nom se trouve sans cesse sur leurs lèvres, et son image sur tous les cœurs. L'Église applaudit à ces élans de leur piété filiale, loin de les contrarier. De sa barque agitée, Pierre tourne constamment ses regards vers l'étoile de la mer. *Il semble que Dieu ait remis à sa mère sa toute-puissance...* » Oui, c'est ce que nous ne cessons de répéter, *il semble*, à voir le monde catholique, qu'il n'y ait plus d'autre divinité que la Vierge. N'est-ce qu'à l'extérieur? On le prétend. Eût-on raison de le prétendre, ce serait déjà une singulière manière d'honorer le Dieu « fort et jaloux » qui ne veut « point d'autres dieux devant sa face[1]. » Mais écoutez encore l'archevêque, lorsqu'il devient, sans y songer, l'interprète des vrais sentiments du peuple. « Pourrions-nous, dit-il, ne pas tourner nos regards vers ce sanctuaire célèbre, d'où une tendre mère veille avec amour sur sa famille, *où siége une reine puissante, dont la main a posé une digue à l'impétuosité des flots?* » Voilà, en dépit de toutes les distinctions, voilà le dernier mot. Ce n'est plus Dieu, comme jadis dans la Bible, qui dit aux flots : « Vous viendrez jusque-là, et vous n'irez pas plus loin; » — c'est la Vierge.

Citerons-nous maintenant quelques-unes des innombrables pages où les papes se sont faits, avec encore

[1] Premier commandement.

plus de franchise ou d'imprudence, les interprètes des mêmes sentiments? Que dire, en particulier, des formules, si fréquentes dans leurs décrets, où les saints sont représentés punissant, vengeant, foudroyant? Nous ne remonterons pas jusqu'à Jean XXII excommuniant Louis de Bavière, et disant : « Que la colère *de Dieu et des apôtres Pierre et Paul* s'enflamme sur lui dans ce monde et dans l'autre! » Nous n'irons pas chercher Léon X excommuniant Luther : on sait que le morceau, admirablement écrit, d'ailleurs, où le pontife adjure tous les saints de se lever contre l'hérésiarque, est calqué sur celui où Cicéron, dans son fameux *De signis*, appelle le courroux des dieux sur le profanateur de leurs autels. Toutes les bulles relatives au concile de Trente sont terminées par ces mots : « Quiconque aura contrevenu... qu'il sache qu'il encourra l'indignation de Dieu *et de ses apôtres Pierre et Paul.* » Or, cette formule, usitée encore aujourd'hui,— vous ne pouvez lui donner que deux sens : ou Pierre et Paul, indignés contre le coupable, le puniront de leur chef, et, dans ce cas, les voilà dieux ; ou bien, impuissants par eux-mêmes, ils demanderont à Dieu de le punir. Beau rôle, alors, en vérité! Une seule fois, dans l'Évangile, les apôtres s'avisent de parler contre des coupables. « Vous ne savez, répond sévèrement le maître, de quel esprit vous êtes animés. » Et les voilà qui, dans le ciel, se remettent à faire les dénonciateurs, les conseillers de vengeance! Mais non ; ce n'est pas ainsi qu'on l'entend. On rougirait de concevoir un saint Pierre, un saint Paul, une Marie, surtout, s'approchant du trône de Dieu pour lui désigner des têtes à foudroyer. Malgré soi, on s'en tient à la première alternative; forcé d'en faire ou des délateurs ou des dieux,

on ne saurait hésiter. On ne se dit pas nettement : « Ce sont des dieux ; ils ont le pouvoir de punir ; » mais c'est comme dieux qu'on les craint, comme dieux qu'on les fait craindre.

Voilà pour les formules dans lesquelles la divinité des saints est sous-entendue, et qui, n'excitant aucune défiance, ne conduisent que mieux à y croire sans s'en douter. Que si nous voulions maintenant des déclarations plus directes, les bulles papales nous en fourniraient encore à foison. Là, le plus souvent point de restrictions ; point de ces protestations prudentes, qui, comme dans le mandement du cardinal de Bonald, si elles ne préviennent sérieusement aucun écart, permettent au moins, ensuite, d'en décliner la responsabilité. L'idée d'intercession y est presque aussi souvent omise qu'indiquée. Prenez, par exemple, une pièce que nous avons déjà souvent citée, l'Encyclique de 1832. Dieu y est invoqué, mais à la fin, en quelques froides lignes, comme on mentionnerait, dans une lettre, un grand personnage inutile, trop grand, pourtant, pour le laisser entièrement de côté. Mais, dès le début : « Cette lettre vous est adressée en ce jour heureux où nous solennisons l'assomption de la Vierge dans le ciel[1], afin que

[1] On sait que les théologiens romains ne sont pas d'accord sur ce qu'il faut entendre par là. Les uns veulent que la Vierge ait eu, comme Jésus-Christ, une véritable ascension ; les autres, qu'elle soit ressuscitée et montée au ciel, mais non corporellement, quarante jours après sa mort. Dans les deux cas, on est convenu d'employer le mot *assomption*, indiquant qu'elle a été enlevée au ciel, non celui d'*ascension*, qui signifierait qu'elle s'y est élevée elle-même. Le peuple, cela va sans dire, n'y voit aucune différence, et l'ascension de Marie, le 15 août, est une bien plus grande fête que l'ascension du Christ. — Notez que l'assomption

celle qu'au milieu des plus grandes calamités nous avons reconnue comme patronne et comme libératrice, nous soit aussi favorable au moment où nous écrivons, et que, par son souffle céleste, elle nous inspire..., etc.[1] » Donnez cette lettre à un homme qui ne sache rien du christianisme : il l'aura lue aux trois quarts avant de se douter que la Vierge ne soit pas la divinité des chrétiens, et que le pape ne soit pas son grand-prêtre. Un an après, en rappelant cette pièce, le pape dit qu'il l'a écrite : « Aidé du secours d'en-haut, et *particulièrement* sous les auspices de la Vierge[2]. » Enfin, la même année, dans un bref à l'évêque de Rennes : « Après avoir imploré la protection de la très-sainte Vierge, mère, *souveraine*, guide et *maîtresse* de tous les hommes[3]. » Allez soutenir, après cela, que vous n'enseignez pas au peuple la divinité de la Vierge ! Quand le concile de Trente aurait ordonné de l'enseigner, que pourriez-vous dire de plus ? En 1849, les évêques des États du pape, réunis à Imola, écrivent une lettre à Pie IX sur le rétablissement de son autorité, et le pape, dans sa réponse, les loue d'avoir eu soin de reconnaître, avant tout, que cet heureux événement est dû à la protection de la Vierge. On pourrait bien, sans être protestant, trouver

n'a pas encore été érigée en point de foi ; l'Église conseille d'y croire, mais ne l'ordonne pas. Instituer une fête en mémoire d'un événement qu'on n'ose pas affirmer avoir eu lieu, — c'est plus étrange encore qu'il ne le serait d'en décréter franchement la réalité.

[1] Ut quam patronam ac sospitam persensimus... ipsa et scribentibus adstet propitia... mentemque nostram cælesti afflatu suo in ea inducat consilia...

[2] Bref à l'archevêque de Toulouse.

[3] Quæ omnium mater est, *domina*, dux et *magistra*.

l'idée bizarre, car c'est presque avouer que, sans la Vierge, Dieu aurait bien pu laisser le pape en exil et la république à Rome ; mais une absurdité de plus ou de moins, que leur importe ? L'essentiel est de consolider un culte dont ils attendent tout. La même année, dans son encyclique au sujet de l'Immaculée Conception : « Vous savez, disait le pape, que le fondement de notre confiance est en la très-sainte Vierge, puisque c'est en elle que Dieu a placé la plénitude de tout bien, de telle sorte que, s'il y a en nous quelque espérance, s'il y a quelque faveur, *s'il y a quelque salut*, nous sachions que c'est d'elle que *nous le recevons*, parce que telle est la volonté de celui qui a voulu que nous eussions tout par Marie. » — Il serait difficile, on le voit, d'aller plus loin ; le salut, en particulier, n'avait encore jamais été si ouvertement attribué à la Vierge.

XXIV

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la Vierge et des principaux saints. Juvénal se raillait de la *populace* des dieux ; la populace des saints est-elle beaucoup plus respectable aux yeux d'une religion, nous ne dirons pas éclairée, mais un peu moins qu'aveugle ? Vous vous moquez des empereurs romains devenant dieux par un décret du sénat ; Rome peut-elle vous garantir la sainteté d'un seul des personnages dont elle a peuplé le ciel ? Le pape, de l'avis même de ceux qui le croient infaillible, ne l'est pas sur les faits. Il peut être trompé, comme tout le monde, par des dehors de sainteté. Quant aux

miracles dont il exige la preuve avant de procéder à la canonisation, nous savons bien que le procès est toujours très-long et surtout très-cher ; mais comme nous ne connaissons aucun cas dans lequel, avec de la patience et de l'argent, les demandeurs ne soient arrivés à leurs fins, nous ne croyons guère plus, nous l'avouons, à l'impartialité du tribunal qu'à son infaillibilité. Il y a d'ailleurs beaucoup de saints, et des plus honorés, dont la béatification n'a été entourée d'aucune garantie, et qui se sont trouvés sur les autels on ne sait comment. Ainsi, ce personnage qu'on vous offre comme un intercesseur auprès de Dieu, hélas ! il est peut-être au plus profond de l'enfer. L'Église a fait jadis plus d'un saint dont elle ne se vante pas, et qu'elle voudrait bien pouvoir effacer de son catalogue. Si elle s'est trompée pour ceux-là, qui vous garantira qu'elle ne se soit pas trompée aussi pour d'autres ? Le martyre même n'est pas une preuve de sainteté. « Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, dit saint Paul, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » On peut donc se faire brûler pour la gloire de Dieu, et n'être pas véritablement un saint.

C'est pourtant sur la seule foi de leur martyre qu'une foule de saints sont désignés, dans l'Église romaine, à la vénération des peuples. Sur ce nombre, il en est beaucoup dont on ne sait absolument que cette circonstance, ce qui n'empêche pas de leur fabriquer ou de permettre qu'on leur fabrique les plus admirables histoires ; il en est dont le martyre même est aussi peu avéré que tout le reste. Les bras vous tombent de surprise et d'indignation quand on apprend comment se créent, à Rome, bon nombre de ces demi-dieux dont les restes vont s'étaler sur les autels de la chrétienté

catholique. C'est dans les catacombes, dans les anciens cimetières chrétiens, partout, enfin, où on peut espérer de retrouver quelques ossements des premiers siècles, qu'on va de temps en temps faire provision de nouveaux saints. Jadis, on ne fouillait que dans les tombeaux qui portaient un nom et certains emblêmes, attestant le martyre et la sainteté du mort ; mais il y a longtemps qu'on n'y regarde plus de si près [1]. On prend donc les ossements, et on les donne à nettoyer à certains hommes chargés de cet office ; puis, le cardinal-vicaire [2] ou l'évêque-sacristain de la chapelle pontificale les mettent dans une caisse, qu'ils scellent. On dresse alors les lettres dites *testimoniales*, portant que ces os sont bien des reliques, et qu'ils peuvent être exposés, dans quelque église que ce soit, à la vénération des fidèles. Si le corps est entier, elles portent la signature du cardinal ; s'il n'y en a que des fragments, celle de l'évêque. Si le nom du mort est inconnu, ce qui arrive souvent, on lui en donne un. Ainsi ont récemment surgi, sur le vieil horizon de Rome, saint *Prudentissimus*, saint *Felicissimus*, et beaucoup d'autres.

Qu'ajouter à ces détails ? Rendre un culte à des saints connus, c'est une fâcheuse erreur sans doute, mais au moins elle se comprend ; rendre un culte à des saints dont on ne sait ni la vie, ni la mort, ni seulement le nom, à des êtres dont on ne possède que les os, les-

[1] Voir une dissertation curieuse du P. Mabillon, intitulée : *Lettre d'Eusèbe Romain à Théophile Français, sur le culte des saints inconnus.* 1697.

[2] Le *cardinal-vicaire* est le vicaire du pape, en tant qu'évêque de Rome. C'est lui qui remplit dans la ville les fonctions épiscopales.

quels os n'ont peut-être appartenu ni à des saints, ni à des martyrs, ni même à des chrétiens, c'est bien certainement le dernier degré de l'impudence chez ceux qui les mettent sur l'autel, et de l'imbécillité chez ceux qui les invoquent.

Au reste, il y a bien peu d'anciennes reliques qui ne soient plus ou moins dans ce cas, et dont l'authenticité soit assez claire pour qu'il n'y ait pas au moins imprudence à en faire l'objet d'un culte. Aux incertitudes, joignez les invraisemblances[1]; aux invraisemblances, les impossibilités[2]; aux impossibilités, les fraudes, innombrables encore, à en juger par le nombre de celles qui ont été découvertes[3]; et voyez si le culte des reliques, même à le supposer restant dans les limites tracées par le concile, c'est-à-dire sans nul mélange de superstition ni d'adoration, n'est pas une des choses qui ont le plus contribué à défigurer le christianisme.

XXV

Encore un mot sur ce culte et sur celui des images. Observons d'abord :

[1] Quelle apparence y a-t-il que tant d'objets, primitivement sans valeur, aient été pourtant conservés?

[2] Saints à plusieurs têtes, à plusieurs corps; morceaux de la *vraie* croix, « dont on chargerait un grand bateau, » dit Calvin; etc., etc.

[3] A Genève, par exemple, la fameuse cervelle de saint Pierre se trouva être un fragment de pierre ponce. Et le sang de saint Janvier? On dit que le clergé de Naples commence à en être assez embarrassé, n'osant ni avouer que c'est une comédie, ni continuer à la jouer.

1° Qu'il n'en est rien dit dans l'Écriture ni dans l'histoire des premiers temps de l'Église, bien qu'il eût été très facile aux fidèles de Judée d'avoir des images et surtout des reliques de Jésus-Christ;

2° Que si l'ancienne loi, toute matérielle à tant d'égards, bannissait ce culte absolument, — à plus forte raison doit-il paraître incompatible avec la haute spiritualité de la nouvelle [1].

Aussi l'Église a-t-elle été obligée de recourir ici à une fraude qui serait à peine croyable, si elle était moins facile à vérifier. Des dix commandements de Dieu, aucun n'est plus positif, plus clair, plus détaillé que le second. « Tu ne te feras point d'idole ni d'image des choses qui sont en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou plus bas encore dans les eaux; tu ne te prosterneras point devant elles; tu ne leur rendras point de culte. » Certes, c'était embarrassant. Devant une pareille loi, aucun moyen de dire, comme pour le culte des saints : « Nous ne les adorons pas; nous leur rendons seulement certains hommages. » Non; le commandement a tout prévu. « Tu ne te prosterneras point devant des images, » n'importe dans quel sentiment. « Tu ne leur rendras point de culte, » pas plus de véné-

[1] On est confondu de voir combien certains hommes s'inquiètent peu de se mettre en opposition, non-seulement avec l'esprit, mais avec les mots mêmes des déclarations scripturaires les plus formelles. « Le temps vient et il est déjà venu, disait Jésus-Christ (Jean IV), où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car tels sont les adorateurs que le Père demande. » — « Aujourd'hui, dit Audin (*Vie de Calvin*), on comprend que la prière a besoin d'excitations extérieures, que l'âme ignorante, pour voler jusqu'à Dieu, demande des signes matériels, et que l'adoration en vérité *n'est qu'une abstraction.*

ration, par conséquent, que d'adoration. Remarquez, en effet, qu'il ne saurait être question, dans cette défense, d'empêcher seulement qu'on ne s'approche des images avec les sentiments qu'il faut garder pour Dieu seul. « Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face, » est-il dit dans le précédent commandement. Voilà l'interdiction formelle de toute adoration qui n'aurait pas Dieu pour objet. Il est donc clair que la suite se rapporte, non au sentiment, mais à l'acte même. Quelle que soit votre opinion sur l'image, quelques efforts que vous fassiez pour ne pas l'adorer, — dès que vous vous prosternez devant elle, dès que vous lui rendez un culte quelconque, le commandement est violé. Jamais les Juifs ne l'ont entendu autrement.

Ce commandement donc, savez-vous ce que l'Église en a fait ? — Elle l'a effacé. Un autre, le dixième, a été coupé en deux [1]; et voilà ce qu'on vous donne, dans tous les catéchismes catholiques, pour les dix commandements de Dieu.

Dans la Vulgate, pourtant, et lorsqu'on a à les citer tout au long, on ne va pas jusqu'à en supprimer un ; on se contente d'unir le deuxième au premier, arrangement que les Juifs n'ont jamais admis, et qui ne l'a été plus tard que sur la foi d'Augustin, sans même être jamais positivement décrété. En analysant le Déca-

[1] Non-seulement coupé, mais bouleversé. Remarquez, en effet, que la portion dont l'Église a fait le neuvième n'est pas au commencement. « Tu ne convoiteras point *la femme* de ton prochain, » ne vient qu'après « tu ne convoiteras point *la maison* de ton prochain. » Le Catéchisme Romain, après avoir consacré un chapitre à chacun des premiers commandements, a la curieuse bonne foi de réunir ces deux derniers dans le même ; tant il est impossible qu'ils soient logiquement séparés !

logue[1], Châteaubriand suit le texte hébreu. Bossuet, vivement pressé par un des controversistes du temps[2], répond qu'il est prêt « à s'accommoder, si l'on veut, à la division suivie par ses adversaires ; » mais il continue à soutenir l'opinion dont nous avons montré l'invraisemblance, savoir que ce commandement, simple complément du premier, défend, non d'honorer, mais seulement d'adorer les images.

Quand la défense, ce que nous nions formellement, pourrait s'interpréter ainsi, — il y aurait encore à voir si cette distinction est observée, si elle peut l'être. Tous les dangers que nous avons signalés dans le culte des saints, vous les retrouvez ici. « Nous adorons Dieu devant l'image, disait Innocent III, et non l'image devant Dieu. » *Nous !* C'est sans doute encore ici ce que nous avons vu nommer ailleurs *l'intention de l'Église,* ce redressement invisible de toutes les erreurs pratiques, de toutes les idolâtries individuelles. Comme s'il y avait devant Dieu autre chose que des individus ! Comme si, avec des pensées et des sentiments idolâtres, on pouvait n'être pas un idolâtre, parce que l'Église n'a pas catégoriquement prescrit de l'être ! En vain le concile enseigne que, si l'Église honore les images, « ce n'est pas qu'elle leur croie quelque divinité, quelque vertu[3], » mais parce que l'honneur en revient à ceux qu'elles représentent ; quand ce ne serait pas déjà infiniment trop que d'aller, dans les temples mêmes de Dieu, *devant sa face,* comme dit le commandement, se

[1] *Génie du christianisme.*
[2] Noguier.
[3] Non quòd credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus.

prosterner devant des créatures, — est-il beaucoup de gens qui sachent au moins s'en tenir là, et adresser réellement aux saints tous les honneurs rendus à leurs images? Est-il en Italie, en Espagne, partout où le culte des saints a reçu tout son développement et où l'on ne s'inquiète pas des objections protestantes, est-il, disons-nous, beaucoup de gens à qui il soit indifférent de s'adresser à telle ou à telle madone, à telle ou à telle image du même saint? Trouveriez-vous, à Marseille, beaucoup de mariniers qui s'embarquassent après avoir prié, au lieu de *Notre Dame de la Garde,* leur antique patronne, la *Notre Dame* de tel ou tel autre endroit? Ils savent cependant bien qu'il n'y a pas plusieurs vierges Marie. Si leurs hommages ne s'adressent qu'à elle, pourquoi cette préférence hautement donnée à une de ses statues? Comment se fait-il que tant d'images aient leur spécialité, et qu'il soit si commun de demander à un saint, dans un endroit, des choses qu'on ne lui demanderait pas dans un autre, ou qu'on ne lui demanderait qu'avec beaucoup moins de confiance? Sur ce point, nul moyen de mettre l'Église hors de cause. Si elle n'a jamais dit officiellement que certaines images eussent plus de vertu que d'autres, jamais non plus elle n'a eu que des encouragements pour les dévotions spéciales qui enracinaient cette idée au cœur des peuples. Une madone que vous traitez en reine, que vous laissez considérer comme le palladium d'une ville ou d'un pays, — comment ne serait-elle pas, aux yeux du peuple, tout autre chose que celle qui se morfond au carrefour voisin? Une statue à laquelle vous attribuez des miracles, comment ne serait-elle rien de plus qu'une statue qui ne passe pas pour en avoir fait? Ce n'est pas

à la statue, dites-vous, que vous les attribuez ; ce n'est pas même au saint qu'elle représente ; c'est à Dieu, agissant à la prière du saint. Oui, voilà bien la théorie, la théorie, du moins, arrangée et *modernisée*, car les Romains pur sang n'en sont pas là, bien s'en faut[1] ; mais la pratique, encore une fois, y est-elle souvent conforme ? Ce long circuit à faire sans lequel vous convenez qu'il y aurait idolâtrie, — beaucoup de gens le font-ils ? Tous le feraient, que l'objection subsisterait encore. Dès qu'une image passera pour être plus habituellement qu'une autre, nous ne dirons plus la cause, puisqu'on prétend ne pas le croire, mais simplement l'occasion de certaines faveurs, n'est-il pas clair qu'une partie au moins de la confiance qu'on a en l'original reposera sur l'image ? « Ce serait être aveugle, répondait Bossuet[2], que de ne pas apercevoir la différence qu'il y a entre ceux qui se confiaient aux idoles, et ceux qui déclarent, comme nous, qu'ils ne se veulent servir des images que pour élever leur esprit au ciel. » Mais les païens ne sont jamais convenus non plus qu'ils adorassent des statues. En Grèce, à Rome, vous n'en auriez pas trouvé un qui, appelé à vous exposer théoriquement son culte, ne renvoyât aux dieux les honneurs rendus à leurs images. Tout ce que les docteurs catholiques nous disent dans ce sens, — c'est mot à mot ce que disaient, au troisième et au quatrième siècle, les apologistes du paganisme expirant. Le premier auteur des lignes que nous venons de citer, ce n'est pas Bossuet, — c'est Julien l'Apostat.

[1] Bellarmin, entre autres, sans dire que l'honneur doive s'arrêter à l'image, est très-loin d'enseigner qu'elle n'y ait aucune part.
[2] *Exposition*, V.

Parlerons-nous maintenant de ce que sont d'ordinaire les images, et des nouveaux dangers dont l'art en a entouré le culte? Celles de la Vierge, en particulier, que n'aurait-on pas à en dire! Le concile n'a certes pas décidé que le culte de Marie dût être celui de la beauté[1]; mais Châteaubriand l'a dit[2], et, là comme ailleurs, il n'a dit que ce qui est. Permis aux peintres, dans les musées, de la faire comme ils l'entendent; mais, sur les autels, puisqu'on veut absolument qu'elle y soit, elle devrait au moins rester ce quelle fut ici-bas. Au lieu du simple type hébreu, pourquoi ce type grec et ces traits renouvelés de Vénus? Pourquoi ce teint de rose, au lieu de la pâleur cuivrée des femmes de Nazareth? Pourquoi cette Vierge éternellement jeune et belle, quand elle a vu son fils arriver à trente-trois ans, et lui a survécu de bien des années peut-être? Quand on élève une statue à un grand homme, personne n'a l'idée, s'il est mort âgé, de le représenter jeune; ce ne serait, du moins, que dans le cas où on voudrait spécialement rappeler un trait de sa jeunesse. Dira-t-on qu'en donnant vingt ans à Marie, on la prend à l'époque où elle fut mère du Christ? S'il ne s'agissait que de rappeler ce grand événement, à la bonne heure; mais dès qu'il s'agit de la prier, n'y a-t-il pas anachronisme à nous la donner telle qu'elle était lorsque personne au monde ne songeait encore à la prier, lorsqu'elle se doutait moins que personne du rôle qu'on lui a plus tard assigné? Si jamais elle l'a rempli, ce rôle,

[1] Au contraire *Procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur*, dit le décret.

[2] « ...Dogme enchanté qui adoucit la terreur d'un Dieu, en interposant la beauté entre notre néant et la majesté divine. »

— ce que nous persistons à nier formellement, — il est clair que ce n'a été que plus tard, beaucoup plus tard, après la mort de son fils, après la sienne. Pourquoi donc, nous le répétons, pourquoi la prier jeune et belle, si ce n'est que dans sa vieillesse ou après sa mort qu'elle a commencé à pouvoir être priée? Dans le ciel, il est vrai, les âmes ne sont plus ni jeunes ni vieilles; mais si c'est pour cela que votre Vierge est toujours jeune, n'oubliez donc pas que ce privilége lui est commun avec toutes les âmes libres des misères du corps. Les saints, vous les représentez généralement très-vieux [1]; les saintes, rien n'est trop frais, rien n'est trop enchanteur pour elles. Pourvu que vous captiviez vos fidèles, peu vous importe que ce soit par le cœur ou par les yeux, par le pur ou l'impur [2]. Voyons, de bonne foi : seriez-vous aussi dévots à la Vierge si vous ne l'aviez jamais vue que sous les traits d'une femme de soixante ans, vêtue comme devait l'être, dans un bourg de Judée, la femme ou la veuve d'un charpentier? Tous ces poétiques surnoms que vous entassez dans ses litanies, les lui auriez vous donnés? Tous ces poëtes qui la chantent, et dont beaucoup, à cela près, ne sont pas plus catholiques que nous, heureux encore s'ils ne sont pas, au fond, de parfaits incrédules, — songeraient-ils à la chanter? Ah! Rome, Rome, te voilà bien *toute à tous!*... Reste à savoir si c'est à la façon

[1] Sauf saint Jean. Bien qu'il ait survécu à tous les autres apôtres, un usage bizarre l'a condamné à rester sous la figure d'un jeune homme.

[2] Liguori, Sanchez, le *Compendium* et bien d'autres livres, nous fourniraient de quoi révéler, au besoin, ce que peut cacher le culte des saintes.

de saint Paul, ou comme « *la grande prostituée* » des prophètes.

XXVI

Quant aux indulgences, enfin, il nous est impossible de suivre la même marche, attaquant d'abord le fond, puis la forme et l'abus. Ici, l'abus est inhérent au fond. Point d'indulgence qui ne soit nécessairement en elle-même un abus.

Dire qu'il n'en est pas question dans l'Écriture, ce serait vouloir démontrer le jour à midi, la nuit à minuit. L'Église romaine le sait aussi bien que nous[1].

Ou plutôt oui, il en est question dans l'Écriture, et grandement question. Du commencement à la fin, le Nouveau-Testament n'est qu'une longue *indulgence*, scellée à toutes ses pages du sang de Jésus-Christ ; mais, celle-là, elle est unique et parfaite, elle appartient par la foi à quiconque la désire et la demande, et, pour le chrétien évangélique, c'est une étrange énigme qu'une indulgence de deux jours, de trois jours, de cent jours, comme dit l'Église romaine.

Les indulgences ne furent, dans l'origine, qu'une accommodation de l'ancienne discipline aux mœurs moins

[1] Veut-on savoir ce que le P. Biner a osé dire? « Les dogmes salutaires des indulgences, du purgatoire, du culte et de l'invocation des saints, des images et des reliques, furent discutés, à Trente, *en suivant à la lettre la parole de Dieu.* » — Il s'est certainement écrit, depuis que le monde existe, peu de lignes plus impudentes.

sévères des temps suivants. Les pénitences infligées par l'Église se mesuraient primitivement par jours, par mois, quelquefois par années. De là l'usage d'accorder aux fidèles, en certaines occasions, un moyen d'en abréger la durée. Une indulgence de trois jours, par exemple, signifiait que tous les fidèles actuellement soumis à des pénitences pouvaient, en remplissant certaines conditions déterminées, prières, aumônes, etc., les abréger de trois jours.

Cet arrangement était trop d'accord, d'un côté avec le relâchement public, de l'autre avec les vues envahissantes de l'Église, pour qu'on en restât à ce premier pas. De l'idée d'un simple adoucissement aux peines temporaires infligées par l'Église, on passa peu à peu à celle d'un abrégement des peines de l'autre vie. Cette doctrine et celle du purgatoire, après s'être mutuellement accréditées, ne formèrent enfin qu'un seul et même système : trois jours d'indulgence signifièrent alors et ont continué à signifier, dans le langage de l'Église, trois jours à retrancher de ceux qu'on aurait à passer dans le purgatoire. — Quant aux scandaleux excès qui signalèrent plus tard la vente des indulgences, il serait superflu d'en parler ici en détail. C'est un des points sur lesquels les historiens catholiques se résignent le mieux à être d'accord avec nous.

Le concile a ôté ce qu'il y avait de plus criant dans l'abus humain, commercial, si l'on veut, des indulgences ; elles se payent bien encore, mais au moins on ne les vend plus au marché. La forme est donc un peu meilleure ; le fond n'a pas changé et ne pouvait pas changer. Il a reçu, au contraire, une éclatante sanction :

c'est à Trente que la doctrine des indulgences a pris définitivement place parmi les dogmes romains.

Le concile ne s'est cependant pas expliqué sur la nature et l'objet des indulgences. Nous avons vu, au commencement de cette histoire, à l'occasion des efforts d'Adrien VI pour en donner une théorie satisfaisante, qu'il est tout aussi difficile d'expliquer la chose aux catholiques que de la prouver aux protestants. D'un côté, disions-nous, si les dispositions du cœur ne sont pour rien dans l'effet que produira l'indulgence, le paradis est à l'enchère; si elles y sont pour quelque chose, elles y sont nécessairement pour beaucoup, et il est dès lors impossible de dire au juste ce qu'on vous donne en vous donnant une indulgence. Le décret nous renvoie aux enseignements de l'Église. Où les prendre? C'était au concile, ce semble, à nous les exposer. L'usage a prévalu, quoique le décret n'en parle pas, de considérer les indulgences comme applicables aux morts; chacun peut en gagner pour des morts comme pour lui-même. Toujours cette partialité scandaleuse, dont nous avons parlé à l'occasion de la Messe. Si vous avez laissé des parents et des amis qui s'occupent de vous tirer du purgatoire, vous en sortirez; si vous n'en avez pas, fussiez-vous déjà presque un saint, vous finirez votre temps [1].

Puis, voyons. Ou le pape a le pouvoir de tirer les âmes du purgatoire, ou il ne l'a pas. S'il ne l'a pas, la question est décidée; s'il l'a [2], quelle n'est donc pas

[1] Voir comme tout cela est habilement arrangé et atténué par Bossuet. (*Exposition*, VIII.) — « Telle est, dit-il en concluant, la sainte et *innocente* doctrine de l'Église. »

[2] N'oublions pas que c'est Alexandre VI qui, le premier, se l'est officiellement attribué.

sa cruauté d'y laisser des millions d'âmes qu'il pourrait, d'un mot, en faire sortir ! Sans aller jusque-là, pourquoi cette étrange inégalité dans la distribution d'un trésor dont on ne craint pourtant pas de voir la fin? Pourquoi un *Pater* et un *Ave* ne vaudront-ils, dans l'église de ma paroisse, que cinq ou six jours d'indulgence, quand ils en valent quarante dans une autre église, devant une autre madone ou une autre croix? Pourquoi l'accomplissement des mêmes œuvres est-il payé, dans telle ou telle congrégation, d'une indulgence plénière, et, dans telle ou telle autre, d'une simple indulgence à temps? Pourquoi... Mais nous n'en finirions pas avec les contradictions dont cette matière est hérissée. Encore une, pourtant, une seule. Si l'indulgence plénière n'est pas un leurre, d'où vient qu'on dit encore des messes pour l'âme de gens qui l'ont reçue en mourant? Pourquoi ce *De profundis* solennel qui se répète à Rome, pendant tout le règne d'un pape, à chaque anniversaire de la mort du pape défunt? C'est ce que Luther disait dans ses thèses, et l'objection, pour être vieille, n'en est pas moins embarrassante. Le seul moyen de s'en tirer, ce serait d'accepter les conséquences du système. Il n'y aurait qu'à regarder comme bien et dûment entrés au ciel tous ceux qui ont quitté ce monde avec cet infaillible passeport, et à refuser, partant, toute messe à dire pour eux. Pourquoi ne le fait-on pas? Nous n'avons pas besoin de l'expliquer. Entre une simple inconséquence à ajouter à tant d'autres, et sa meilleure source de revenus à tarir, — Rome ne pouvait hésiter.

Mais s'il y a lieu de se demander, d'un côté, pourquoi le pape et les évêques n'ont pas au moins la charité d'accor-

der partout et à tous autant d'indulgences qu'ils disent avoir le droit d'en accorder, — il n'y a pas moins lieu d'être étonné du bas prix qu'ils y mettent, et des incroyables facilités offertes aux acquéreurs. Voyez, par exemple, les statuts de la confrérie bien connue dite *du très-saint et immaculé cœur de Marie.* Par un bref de 1838, indulgence plénière est accordée à ceux qui se confesseront dignement le jour de leur réception dans la confrérie ; ce qui équivaut à dire aux gens : « Entrez chez nous, et tous vos péchés précédents sont effacés. » Indulgence plénière encore à ceux qui se confesseront et communieront à certaines époques de l'année, et ces époques sont au nombre de dix. De plus, indulgence de *cinq cents* jours à qui assistera dévotement à la messe du samedi, et y priera pour la conversion des pécheurs[1]. Quand nous croirions aux indulgences, il nous semble que nous ne pourrions nous empêcher de concevoir quelques scrupules en les voyant prodiguer de la sorte. Pour une messe qui vous aura pris une demi-heure, être exempté du purgatoire pour près d'un an et demi! Pour une confession, en être exempté tout à fait, l'eût-on mérité pour mille ans! Si la pudeur ne les arrête pas, ces hardis marchands de salut, ils devraient craindre au moins, ce semble, de déprécier leur marchandise en la donnant à si bas prix.

Il est vrai qu'elle ne leur coûte rien, et qu'il n'y a pas de limite aux achats. Personne ne pouvant savoir à

[1] L'intention est louable; mais quelle est la prière que les associés auront, en outre, à répéter chaque jour *pour la conversion des pécheurs?* L'*Ave Maria.* N'est-ce pas fausser à la fois la lettre et l'esprit que d'inviter les gens à répéter certains mots en vue d'un but dont ces mots ne font pas mention?

combien d'années de purgatoire il sera condamné, personne ne peut raisonnablement s'arrêter dans la somme d'indulgences avec laquelle il se présentera au jugement. En se plaçant dans les conditions les plus favorables et en ayant soin de ne perdre aucune occasion, un homme âgée de soixante ans pourrait sans peine en avoir amassé pour plus d'un million d'années, outre les plénières, dont une seule suffirait, et avec lesquelles on ne voit pas trop ce que signifient les autres. Du temps de saint Dominique, une indulgence de cent ans coûtait quinze mille coups de fouet, et Dominique lui-même s'en donna une fois cent cinquante mille dans un carême[1]. Le chemin du ciel, comme on voit, s'est merveilleusement élargi depuis cette époque. Lainez l'a dit : le but de la discipline ecclésiastique, c'est de *faciliter* aux hommes l'accomplissement de la loi de Dieu.

On enseigne communément, enfin, que l'indulgence a pour base les mérites de Jésus-Christ et des saints, appliqués par l'Église aux gens que leurs propres mérites ne suffiraient pas pour sauver.

Or, ceux de Jésus-Christ, — nous avons déjà fait observer que l'Église n'a que faire de les administrer à doses fixes, puisque chacun peut, par la foi, y trouver pleinement sa justification et son salut.

Ceux des saints, — l'usage de les appliquer à d'autres n'est pas seulement un abus, mais le renversement de l'économie chrétienne.

Il n'y a pas, en effet, dans toute la Bible, de vérité plus clairement et plus fréquemment enseignée que celle de notre insuffisance à gagner le ciel. Le bon sens,

[1] Hurter, *Instit. de l'Église*, VII.

d'ailleurs, l'enseigne assez. Un ouvrier, quelque dévouement qu'il mette à sa tâche, ne saurait gagner en un jour le droit de se reposer trente ans. Entre l'éternité et les soixante ou quatre-vingts ans de cette vie, la disproportion est cent fois, mille fois plus grande encore. Remplissez-les, ces soixante ou quatre-vingts ans, d'autant de vertus que vous voudrez, — il n'en est pas moins évident que ce ne saurait être le prix d'achat d'un bonheur éternel et infini. Cela posé, vous aurez beau avoir eu un peu plus de vertus qu'un autre, comment auriez-vous à lui en prêter? Vous n'avez pas payé la millième partie de votre acquisition; que vous emprunterait-on qui ne soit dû à votre créancier, comme à-compte du prix total? Deux hommes ont chacun une somme énorme à payer. L'un apporte cinquante écus, l'autre vingt-cinq, et la dette leur est remise à tous deux. Direz-vous pour cela que le premier ait donné au-delà de ce qui était nécessaire, et que ses vingt-cinq écus surabondants couvriront la dette d'un troisième? Quand nous enseignerions, en opposition avec l'Écriture, que le salut s'achète par les œuvres, — il faudrait encore avouer que le plus grand et le plus accompli des saints n'en a jamais payé qu'une imperceptible partie. Si on peut dire, à la rigueur, que Dieu l'eût sauvé à moins, — cela ne prouve en aucune façon qu'il ait trop fait, trop payé, et que la surabondance de ses efforts soit reversible sur autrui. Ces saints, ces martyrs que saint Jean nous peint, dans l'Apocalypse, priant pour l'Église au pied du trône de Dieu, est-ce là ce qu'ils disent? Quelle humilité, au contraire, jusque dans leurs chants de triomphe! Quelle ardeur à se reconnaître sauvés par le sang de l'Agneau! Comme ils sont loin de paraître

penser que leurs mérites puissent sauver ou contribuer à sauver qui que ce soit ! Voilà pourtant ce qu'on ose prêcher. « Que de choses attendrissantes dans cette doctrine ! — dit Chateaubriand. Ma vertu, à moi chétif mortel, devient un bien commun pour tous les chrétiens ; et de même que j'ai été atteint du péché d'Adam, ma justice est passée en compte aux autres. » Il serait difficile d'imaginer quelque chose de plus radicalement anti-chrétien. Écoutons plutôt Innocent III, le plus sage et le plus évangélique des papes, toutes les fois qu'il ne parle pas en pape. « Nul n'est justifié devant Dieu, disait-il [1], par le mérite de ses œuvres, mais par le don de la grâce. Devant la pureté du Créateur, toute pureté de la créature est de l'impureté. » — Luther disait-il autre chose ? Et quand il eût dit cela, n'eût-il pas tout dit ?

XXVII

Revenons maintenant, pour n'en plus sortir, aux dernières délibérations du concile.

Deux décrets de réformation accompagnaient les décrets dogmatiques que nous venons d'analyser.

Dans le premier, relatif aux ordres religieux, on se heurtait, en maint article, aux droits de l'autorité civile. Dans le cinquième, par exemple, il est enjoint aux magistrats et aux princes, sous peine d'excommunication, de prêter main-forte aux évêques pour maintenir

1. Commentaire sur les Psaumes.

en clôture les religieuses qui prétendraient être libres. Or, les gouvernements les plus disposés, par catholicisme, à agir dans ce sens, n'ont jamais admis que l'Église eût le droit de l'exiger d'eux.

Le concile fixe à seize ans le minimum d'âge requis pour la validité des vœux. C'était un milieu entre l'usage de les prononcer beaucoup plus tôt, et le terme de dix-huit, de vingt, même de vingt-cinq ans, que demandaient généralement les princes ; mais cette règle, déjà si insuffisante, n'a jamais été sérieusement observée. Les jeunes filles destinées au cloître continuèrent à y entrer enfants, et leur liberté était de fait engagée bien avant le moment des vœux. Un autre article enjoignait, à la vérité, qu'avant de les admettre à la profession solennelle, l'évêque s'assurât si elles y venaient de leur plein gré ; mais qu'avait-on à craindre de ces volontés façonnées et comprimées ? Le concile avait beau excommunier quiconque *forcerait* une jeune fille à embrasser la vie religieuse ; le champ restait et restera toujours libre aux violences indirectes, aux circonventions habiles. Il était dit, enfin, que les renonciations et donations des novices en faveur de leurs couvents ne seraient valables qu'après leurs vœux. Règle très-sage, mais qui n'allait servir non plus qu'à redoubler l'ardeur des monastères pour retenir ceux dont ils convoitaient le patrimoine. Dans un état de choses qui pèche par la base, tous les correctifs de détail font autant de mal que de bien, et ne servent, en somme, qu'à légaliser les abus. Plusieurs prélats firent, à ce sujet, des observations très-justes ; mais on était trop pressé pour s'arrêter.

Le décret de réformation générale se ressentait en-

core plus de la précipitation avec laquelle on l'avait préparé. Des vingt articles dont il se composait, il y en avait peu qui ne fussent ou trop vagues pour avoir des résultats sérieux, ou trop mêlés de matières civiles pour ne pas soulever, de la part des princes, d'invincibles oppositions.

Parmi les articles trop vagues, mais qu'il n'eût guère été possible de préciser davantage sans entamer profondément la constitution de l'Église, citons celui qui défendait aux évêques d'enrichir de biens ecclésiastiques leurs parents et leurs familiers, leur recommandant, en même temps, la plus grande modestie dans leurs habits, leurs meubles, leur table, leur train en général; celui dans lequel on proscrivait toute hérédité et toute apparence d'hérédité dans les bénéfices; celui, enfin, dans lequel il était prescrit de n'accorder des dispenses qu'avec maturité et connaissance de cause, et, de plus, sans aucune rétribution. Voilà bien des fois que nous rencontrons cette dernière clause. Nous ne pouvons que répéter qu'elle n'a jamais été observée, et à Rome moins que partout ailleurs.

Quant aux articles dans lesquels le concile empiétait sur l'autorité civile, il y en avait de tout genre.

Dans le troisième, à côté de sages avis sur le danger et l'inconvenance de prodiguer l'excommunication, l'évêque est maintenu en pouvoir d'excommunier, dans certains cas, pour affaires civiles et criminelles.

Dans le huitième, il est autorisé à changer, lorsque la chose lui paraîtra nécessaire, la destination des biens des hôpitaux.

Dans le neuvième, il est établi seul juge de la légitimité des patronages, c'est-à-dire des titres en vertu des-

quels les seigneurs nommaient, comme patrons, à certaines cures et bénéfices.

Dans le dixième, les légats et nonces du pape sont supposés avoir, dans tout pays, une juridiction indépendante de celle des souverains et des évêques.

Dans le dix-neuvième, enfin, on proscrivait le duel [1], mais en joignant aux peines canoniques celle de la confiscation des biens, peine civile totalement en dehors de la compétence de l'assemblée.

Tous ces articles sont du nombre de ceux qui ont empêché le concile, après sa clôture, d'être accepté sans restriction dans aucun État de l'Europe [2]. En France, comme nous l'avons déjà dit, il n'a jamais été officiellement reçu, ni avec ni sans restrictions, malgré les sollicitations réitérées des évêques auprès de Charles IX, de Henri III, de Henri IV et de Louis XIII. Ceux d'aujourd'hui soutiennent que les instances de leurs prédécesseurs équivalaient à la réception régulière du concile par le corps du clergé français. Ils peuvent avoir raison ; mais ces sollicitations mêmes, et surtout les termes dans lesquels elles étaient conçues, prouvent en même temps, avec la plus grande évidence, que le clergé d'alors ne regardait pas le concile comme reçu en France tant qu'il ne l'avait pas été par le gouverne-

[1] « Cette coutume detestable, dit le décret, introduite par le diable, son auteur. » *Detestabilis usus, fabricante diabolo introductus.* Détestable et diabolique tant qu'on voudra ; mais il est curieux de voir le concile attribuer au diable un usage que tout le monde sait avoir été ou introduit, ou certainement adopté, au moyen âge, par l'Église elle-même. Qu'est-ce que le duel, sinon la continuation dégénérée du fameux *Jugement de Dieu* ?

[2] Voir l'*Histoire de la réception du concile de Trente*, par l'abbé Mignot. 1756.

ment français. « Le concile de Trente est reçu par tous les rois, et ne reste que ce royaume qui.... Tellement que demeure à votre royaume une marque et reproche par les autres nations du crime de schisme [1]. » — « Les autres royaumes l'ont reçu, et ce royaume qui, par-dessus tous les autres, a le titre de très-chrétien, est à le recevoir [2]. » — « Toute la terre a reçu ce concile. Nous rendrons-nous ennemis de Juda et de Benjamin ? Empêcherons-nous, comme les infidèles, la réédification de notre temple [3] ? » — Aux états-généraux de 1614, même langage. Donc, cinquante ans après le concile, le roi ne l'ayant pas reçu, les évêques français ne le considéraient pas comme reçu.

Cette question, du reste, est beaucoup plus grave entre catholiques qu'au point de vue des attaques à diriger contre eux. Nous ne voulions que l'indiquer en passant, et faire observer combien le clergé français, sur ce point comme sur tant d'autres, a changé d'avis depuis le seizième siècle.

XXVIII

Tous ces décrets, à l'exception de celui des indulgences, qu'on ne savait trop comment arranger et qu'on parlait d'omettre, étaient rédigés et votés avec une ra-

[1] L'archevêque de Bourges à Henri III, au nom de l'assemblée générale du clergé.

[2] L'évêque du Mans à Henri IV, au nom de l'assemblée de 1596.

[3] L'archevêque de Vienne, au nom de l'assemblée de 1605. — Voir l'ouvrage déjà cité, et les *Notes sur le concile de Trente*, par Rassicod. 1706.

pidité extraordinaire. A peine y avait-il çà et là un détail, un mot, sur lequel on ne fût pas immédiatement d'accord ; mais cette unanimité même provoquait, de la part de quelques prélats, une objection qui ne devait pas prendre fin avec l'opposition de ceux qui la formulèrent alors. Ces prélats disaient ouvertement que les derniers articles dogmatiques leur paraissaient superficiels, insuffisants, peu dignes d'un concile.

On a pu voir, — et nous aurions pu le montrer encore mieux, — combien ce reproche était fondé. Toutes les difficultés sont éludées. De toutes les questions qu'un catholique peut s'adresser sur ces points, tous si intéressants pour lui, si intimement liés à ce qu'il y a de plus usuel dans sa foi et dans son culte, — il n'en est presque aucune dont la solution soit là. A peine y trouve-t-on ce qu'il y a de plus élémentaire dans les catéchismes d'enfants. Après tant d'anathèmes sur des matières de pure discipline, il n'y en a point sur le culte des images, *point sur le purgatoire.*

C'est que le désir de la clôture faisait chaque jour de nouveaux progrès et fermentait « merveilleusement [1] » dans les cœurs. Les ambassadeurs de l'empereur, surtout, ne cessaient de presser les légats. Si on ne se hâtait, disaient-ils, leur maître allait les rappeler ; ce ne fut qu'après la clôture qu'on sut que l'empereur n'en avait pas eu réellement l'intention. L'ambassadeur de Portugal tenait à peu près le même langage. Ceux de Venise, d'autres encore, se joignaient à leurs instances, et le comte de Luna, tout en continuant à exprimer le désir qu'on attendît une lettre du roi d'Espagne, ne pa-

[1] Pallavicini, l. XXIV. — Tous les détails qui suivent sont de lui.

raissait pas disposé à trouver mauvais qu'on passât outre. Les légats écrivaient, en conséquence, « que le temps de la moisson était arrivé, » lorsque tout à coup, le 27 novembre, au soir, le comte arrive chez eux et leur exprime des sentiments tout autres. Pour lui, dit-il, il a plus de raisons que personne pour retourner au plus tôt dans sa patrie, où la mort a décimé sa famille et mis le désordre dans ses affaires; mais l'intérêt du concile et de l'Église l'emporte, chez lui, sur toute autre considération. Ne serait-il pas bien triste qu'une œuvre poursuivie pendant dix-huit ans n'eût pas une fin honorable? S'il n'est réellement pas possible de faire tout ce qu'auraient exigé les besoins de la chrétienté, ne doit-on pas au moins procéder avec dignité au peu que l'on va faire encore? « Pourquoi s'exposer, en voulant cueillir la pomme quelques jours plus tôt, à n'avoir qu'un fruit âcre, privé à jamais de ce doux et salutaire parfum que donne la maturité? »

En dépit de ces représentations, les légats persistent; ils annoncent même ouvertement l'intention de ne pas attendre au jour fixé (9 décembre) pour célébrer la dernière session. Le 29 novembre, le comte réunit chez lui les prélats de sa nation, et, à sa grande surprise, il n'en trouve que deux ou trois qui soient décidés à s'unir à lui pour empêcher la clôture. Le lendemain, il les réunit encore, mais il n'est pas plus heureux. A peine sont-ils hors de chez lui, qu'un courrier arrive de Rome : le pape vient d'éprouver une rechute; peut-être est-il déjà mort. Le comte a beau protester de nouveau que son maître ne songe pas à troubler l'élection future en l'attribuant au concile; la majorité ne sera en paix que lorsque l'assemblée sera dissoute.

Tout concourait à hâter la clôture ; mais elle pouvait ramener toutes les anciennes difficultés du début. Le 2 décembre, quoique les légats eussent décidé de tenir la session dès le lendemain, il y avait une foule de choses sur lesquelles on ne s'était pas encore entendu.

D'abord, le pape était censé ne pas avoir connaissance des décrets qu'on allait faire, ni de ceux des autres sessions. Sous quelle forme aura lieu la communication officielle ? Demandera-t-on formellement l'approbation du pape ? Ce serait reconnaître l'infériorité du concile ; les Espagnols et les Français n'y consentiront pas. Lui enverra-t-on les décrets comme définitifs ? Ce serait enseigner la supériorité du concile. Le parti romain avait d'abord eu l'idée de faire en sorte qu'on se séparât sans avoir réglé ce point. Les décrets seraient envoyés à Rome ; la confirmation serait donnée sans autre explication. Mais toutes les difficultés étaient si bien en train de s'aplanir, qu'on s'enhardit à ne pas laisser celle-là. Les pourparlers furent calmes et courts. On fit entendre aux plus rebelles que la confirmation papale n'impliquait pas nécessairement la supériorité du pape ; que c'était simplement l'acte par lequel, comme chef du pouvoir exécutif dans l'Église, il prenait sous sa responsabilité l'exécution des décrets. Comme on ne demandait pas mieux que d'être persuadé, on le fut, et il n'y eut à la fin qu'un seul prélat, l'archevêque de Grenade, qui persistât à ne pas demander la confirmation du pape.

En même temps s'évanouissait aussi, comme par enchantement, la difficulté qui avait failli empêcher la reprise du concile. On se rappelle avec quelle chaleur les Français et les Allemands s'étaient prononcés contre l'idée que l'assemblée de 1562 fît suite à celles de 1545

et de 1551. Nous avons vu qu'on avait évité de prononcer ; l'événement prouva qu'on avait bien fait de s'en remettre au temps et à la force des choses. Le temps avait amené tout le monde à désirer la clôture ; or, clôture suppose un tout, et les décrets de ces deux dernières années n'en étaient évidemment pas un. Voter la clôture, c'était donc forcément voter l'acceptation de tous les décrets antérieurs. On propose donc, dans cette séance du 2 décembre, de lire dans la dernière session tout ce qui a été publié sous Paul III et sous Jules III, et pas une voix ne s'élève contre cette solennelle déclaration de l'unité des trois conciles.

Enfin, en reconnaissance de tant de bonne volonté, e parti romain consent à ôter du décret sur les princes toutes les prescriptions spéciales, ainsi que tous les anathèmes dont il avait été question de les appuyer. On se bornera à renouveler, en termes généraux, les anciens canons relatifs aux immunités de l'Église ; les princes seront respectueusement priés de les observer et de les faire observer.

XXIX

Le vendredi 3 décembre 1563, après les cérémonies ordinaires et un sermon triomphal de Jérôme Raggazoni, Vénitien, évêque de Nazianze, on procéda à la lecture des décrets, qui n'avaient été définitivement arrêtés qu'assez avant dans la nuit. Les légats s'étaient même permis d'y ajouter un article dont il n'avait pas été fait mention dans les assemblées préparatoires, et qui, en

d'autres temps, n'eût pas passé sans orages. « Quelques expressions et quelques clauses qu'on eût mises dans les décrets, y était-il dit, le concile entendait que ce ne fût [illegible] que ce ne pût être interprété, en aucun cas, au préjudice de l'autorité du Saint-Siége [1]. » C'était l'ancien *salvâ semper*, plus positif et plus général que jamais. *L'autorité du Saint-Siége* n'ayant pas été définie, ni en droit, ni en fait, le pape restait, comme toujours, seul juge de ses propres droits, et toute latitude lui était laissée, comme la suite le fit amplement voir, dans l'interprétation et l'application des décrets. Quoique cet article, enfin, ne renfermât pas nettement la doctrine de la supériorité du pape, il était clair que l'ultramontanisme n'aurait aucune peine à le tourner dans son sens. L'autorité du Saint-Siége y était représentée comme tellement en dehors de toute espèce de discussion, qu'un concile ne saurait avoir même la pensée d'y apporter des limites.

Comme il fallait au moins quatre ou cinq heures pour lire les anciens décrets, on avait décidé que la session durerait deux jours.

Le lendemain donc, dè très bonne heure, on s'assembla en congrégation générale pour arrêter le décret sur les indulgences. Les ultra-romains avaient fait de nouveaux efforts pour qu'on le laissât de côté, mais une majorité assez forte s'y était opposée. Singulière destinée de la question qui avait jadis fait le plus de bruit, et tourné le plus vivement les esprits vers les idées de

[1] Omnia et singula, sub quibuscumque clausulis et verbis... ità decreta fuisse, ut in his salva semper auctoritas Sedis Apostolicæ et sit, et esse intelligatur.

réformation et de concile ! C'est au bout de dix-huit ans, une ou deux heures avant sa dernière séance, que l'assemblée trouve à grand'peine un moment pour s'occuper de ce qui a allumé, en 1517, les premières foudres de Luther !

Cela fait, on rentre en session. Lecture est donnée du décret qu'on vient d'achever, puis d'un second sur les jeûnes, la distinction des mets et l'observation des fêtes[1]. On se bornait, sur ces points, à recommander en général l'observation des lois de l'Église. Comme on savait les évêques peu d'accord sur la question si les lois de ce genre sont de droit divin ou de droit ecclésiastique[2], et jusqu'à quel point elles sont de l'un ou de l'autre, on avait fait en sorte qu'ils n'eussent pas à se prononcer.

Suivaient trois autres articles. L'un, pour renvoyer au pape la rédaction définitive de l'Index et du Catéchisme[3], précédemment décrétés ; l'autre, pour déclarer que les questions de préséance, quelque solution qu'on leur eût donnée à Trente, devaient être considérées comme dans le même état qu'avant le concile ;

[1] « Que les pasteurs fassent tous leurs efforts pour que les peuples obéissent à ces commandements, *surtout* à ceux qui concernent la mortification de la chair, comme la distinction des mets, les jeûnes, etc. »
(*Le concile.*)

« Que personne ne vous condamne au sujet du manger et du boire... Si vous êtes morts avec Christ à ces grossières instructions du monde, pourquoi vous laissez-vous imposer de pareilles lois ?... »
(*Saint Paul.*)

[2] Saint Paul a pourtant dit (Coloss. II), que ces lois sont « des commandements et des enseignements d'homme ; » mais saint Paul n'avait pas voix au concile.

[3] L'Index parut en mars 1564, et le Catéchisme en septembre 1566.

le troisième, enfin, pour recommander aux princes et aux évêques la prompte et rigoureuse observation des décrets.

Enfin, on passe à la lecture de ceux qui ont été publiés sous Paul III et sous Jules III, mais on a soin de ne pas dire si c'est pour les confirmer, ou seulement pour constater, en les rappelant, l'identité du concile. Il importait beaucoup que ce point restât indécis. Déclarer qu'on les confirmait, c'eût été donner gain de cause à ceux qui les avaient précédemment attaqués comme n'étant pas définitifs ; déclarer qu'on les rappelait, mais sans les confirmer, vu qu'ils avaient déjà toute leur autorité, c'eût été mettre beaucoup de gens en demeure ou d'avouer qu'ils avaient jadis protesté à tort, ou de renouveler leurs protestations. De là la précaution de ne parler que d'une lecture[1]. Toujours, et jusqu'au dernier moment, toujours des compromis, des subterfuges, des questions éludées, des principes dissimulés sous des formes, parce qu'on n'ose pas ou qu'on ne veut pas remuer le fond.

XXX

Restait la votation finale, celle de la demande en confirmation. Quoiqu'on pût espérer, d'après ce qui s'était passé dans la dernière assemblée préparatoire, de n'avoir qu'un seul opposant, l'angoisse était grande ; on se sentait sur un terrain radicalement faux, où il était

[1] Vult sancta synodus ut illa nunc recitentur et legantur.

difficile qu'un seul bronchât sans en faire broncher bien d'autres. On comprenait qu'il ne faudrait pas un grand effort de logique pour se demander ce que c'était donc qu'une infaillibilité allant chercher, auprès d'une autre infaillibilité, la confirmation de ses décrets. Nous l'avons dit : ou les décisions du concile avaient été nulles jusque-là, bien que l'assemblée eût toujours parlé et agi comme les croyant valides ; ou elles avaient déjà leur force, toute leur force, car il n'y a pas de degrés dans l'infaillibilité, et que pouvait signifier, dans ce cas, la confirmation papale?

Ces objections, auxquelles on eut le bonheur de faire que personne ne s'arrêtât, allaient devenir plus saillantes que jamais par la manière dont la sanction du pape fut donnée.

Pie IV inclinait à l'accorder immédiatement ; mais, quelque insuffisantes que fussent les réformes ordonnées, il y en avait assez pour épouvanter sa cour, et rien ne l'avait plus choquée, en particulier, que de voir les cardinaux nommément compris dans quelques-uns des décrets les plus sévères. Aussi, longtemps avant la dernière session, les principaux intéressés avaient pris leurs mesures. Quand les légats arrivèrent à Rome avec la demande en confirmation, le pape était déjà circonvenu, troublé, effrayé. Les sacrifices personnels, il s'y était résigné, et, d'ailleurs, une fois l'assemblée dissoute, il serait maître de les accomplir ou de n'en plus parler ; mais ces déclamations, ces doléances qui lui arrivaient de toutes parts, il faisait en vain ses efforts pour y fermer l'oreille. Au chagrin de mécontenter tant de gens se joignaient ses propres scrupules, ceux, du moins, qu'on avait eu l'art de lui inspirer sur ses devoirs et sa

position de pape. Était-il libre, en conscience, d'abandonner une portion quelconque de ce que ses prédécesseurs avaient considéré comme les droits du Saint-Siége? De grands docteurs affirmaient que non; et comme il n'y avait pas d'abus tellement criants qu'on ne pût les montrer liés, de près ou de loin, aux prérogatives papales, il n'y avait pas de marmiton des cuisines du pape, comme disait l'ambassadeur Lansac, qui ne fût prêt à se réclamer de saint Pierre, fût-ce contre le pape même[1]. En est-il bien autrement aujourd'hui? Demandez à Pie IX. Il en sait plus que personne sur cet inextricable enchevêtrement d'intérêts, d'usages, d'abus, de prérogatives, de besoins réels ou factices, dont le trône pontifical a toujours été entouré. Du pape au dernier sacristain, tout le monde, à Rome, se sent comme dans une de ces vieilles maisons qui ne manquent ni de beauté au dehors, ni de confort au dedans, mais dont on ne pourrait réparer un pan de mur sans être conduit à les reconstruire de fond en comble.

Les difficultés furent levées. Voyons comment.

Voici d'abord le cardinal Da Mula, qui, dans une commission nommée pour examiner la chose, vote pour la confirmation, mais en disant :

Qu'on devait être bien heureux de se voir au bout de tant de fatigues, d'inquiétudes, de dépenses, et ne pas s'exposer à y retomber pour s'en tirer peut-être beaucoup plus mal;

Qu'un refus de confirmation pourrait conduire les uns à considérer le concile comme n'en ayant pas be-

[1] Le nombre des charges vénales s'était encore accru depuis Léon X. Il y en avait plus de trois mille.

soin, les autres à le considérer comme non-avenu, et à y suppléer par des conciles nationaux ;

Qu'en prenant un milieu, comme le conseillaient beaucoup de gens, c'est-à-dire en triant les décrets de foi pour les approuver sans délai, sauf à statuer plus tard sur les autres, on ne ferait que reculer l'embarras, et s'amasser, pour l'avenir, toutes sortes de dangers ;

Que si, selon d'autres conseils, on les approuvait en bloc avec certaines modifications de détail, ce serait exposer l'autorité pontificale aux contestations les plus délicates ;

Qu'il n'y avait donc pas à hésiter entre quelques désagréments, dont il serait d'ailleurs facile d'atténuer la portée, et les orages de tout genre qu'un refus si peu attendu attirerait infailliblement sur le Saint-Siége.

Après Da Mula, voici l'évêque de Vieste, Hugues Buoncompagno, cardinal plus tard, mais déjà un des oracles du pape, qui résume la position avec encore plus de franchise.

Il se demande d'abord pourquoi les décrets de Trente, même confirmés par le pape, auraient plus d'autorité que tant d'autres, dont le pape est resté l'arbitre suprême. La valeur des lois, selon lui, et non-seulement leur valeur active, mais leur sens, dépendent nécessairement de celui qui gouverne. Rien ne l'empêche d'opposer l'usage aux lois, la nécessité du moment aux nécessités générales prévues dans le décret. Dira-t-on que les adversaires du Saint-Siége auront, dans ce nouveau code, un arsenal toujours ouvert ? Mais rien de plus facile que de le leur fermer. Quand la règle de saint François, pleine d'ambiguités, menaça d'exciter la guerre entre les interprètes, que fit Nicolas III ? Il

en défendit l'interprétation par tout autre que lui-même ou ses délégués. Ainsi fera-t-on sagement pour les décrets du concile. Confirmez-les; mais en établissant que personne n'aura le droit ni ne devra même avoir la pensée de les interpréter.

Cette idée plut à Pie IV. C'était pourtant chose inouïe, même dans les annales du despotisme papal. Défendre de gloser sur d'anciennes lois plus ou moins obscures, passe encore; mais publier, en même temps que le code, la défense d'en étudier le sens, c'était le dernier pas possible dans l'asservissement de la conscience et de la pensée.

Il fut fait, ce pas que nous traiterions de fable, si une bulle solennelle [1] n'était pas là pour en faire foi. « En vertu de l'autorité apostolique, défense à tous, soit ecclésiastiques, de quelque rang qu'ils puissent être, soit laïques, de quelque autorité qu'ils soient revêtus, aux premiers, sous peine d'interdiction, aux seconds, sous peine d'excommunication, défense, en un mot, à qui que ce soit, de faire sur les décrets du concile *ni commentaires, ni gloses, ni annotations, ni scolies, ni interprétations quelconques* [2]. »

Après cela, allez reprocher au catholicisme de vous avoir ôté le droit d'interpréter la Bible! Ce qu'il a mis

[1] 26 janvier 1564.

[2] « ... Ullos commentarios, glossas, annotationes, scholia, ullumve omninò interpretationis genus super ipsius concilii decretis quocumque modo edere. » — Le pape évoque ensuite à lui toutes les difficultés qui pourront s'élever. Une commission permanente, connue sous le nom de *Congrégation du concile*, fut instituée à cet effet et elle subsiste encore. Ses décisions ont été plusieurs fois recueillies et publiées. Il y en a de très curieuses, soit comme amplification des dogmes de Trente, soit comme amoindrissement des décrets défavorables au pape.

lui-même à la place de la Bible, ses décrets, son concile par excellence, ce qu'il a élaboré, calculé, pesé, pendant dix-huit années, — voilà qu'il ne s'en croit pas encore assez sûr pour l'abandonner à la conscience et à la raison des fidèles. Il le publie, ce code, mais avec une défense qui, strictement observée, équivaudrait à l'interdiction de le lire, car il est clair que vous ne pouvez l'ouvrir, pas plus que la Bible, sans risquer d'en interpréter quelque endroit autrement que le pape, et, conséquemment, d'être excommunié. Oh ! oui, Rousseau était un excellent catholique lorsqu'il disait : « L'homme qui pense est un animal dépravé ! »

XXXI

Eh bien, enfants et apologistes de Rome, voilà sous quel joug vous êtes. Il est vrai que beaucoup ne s'en doutent guère, dans les pays, du moins, où l'Église n'a pas le pouvoir en main. Ceux qui, sans avoir rompu avec elle, rompraient évidemment au premier effort pour les asservir, — elle les laisse tranquilles. Ceux qui lui appartiennent à demi, — elle n'a garde de leur imposer à croire ou à faire au delà de ce que comportent la foi et le dévouement de chacun. Ceux qui se croient tout à elle, qui l'exaltent, la défendent,—ceux-là, il n'est pas d'avances, pas de facilités, pas de flatteries qu'elle ne leur prodigue. Dites un mot, écrivez une phrase qui ait l'air d'une apologie de l'Église, et quand cette phrase, quand ce mot ne porterait que sur ce qu'il y a de plus accessoire, la beauté d'une cathédrale, la ma-

jesté d'une grand'messe, la poésie des cloches, — vous voilà un de ces hommes *de foi*, dont le nombre, si on en croit certains livres, va croissant tous les jours. Hélas ! oui, il faut l'avouer, le nombre en va croissant ; heureusement qu'on peut les voir de près, et, quand on les a vus de près, on est bientôt rassuré. Ces prétendus hommes de foi, demandez-leur s'ils croient à l'autorité de l'Église ; posez-leur des cas où il s'agisse, non de parler, mais de se soumettre et d'obéir, — et vous verrez s'ils sont bien différents de ceux qui avouent ne pas y croire. Demandez-leur ce qu'ils pensent de l'infaillibilité du pape. Les uns, sans hésiter, la nieront, et vous leur montrerez que c'est cependant aujourd'hui un dogme, non-seulement à Rome et dans les chaires des jésuites, mais chez la presque universalité des évêques de tous pays ; vous leur direz que le concile de Trente, s'il n'a osé l'enseigner en termes formels, l'a formellement supposée lorsqu'il a soumis ses décrets au jugement de Pie IV[1]. Les autres prétendront l'admettre ;

[1] N'oublions pas non plus sous quelle forme l'approbation fut accordée. Autant on s'était donné de peine pour éluder, jusque-là, la question de l'autorité respective des conciles et des papes, autant Pie IV est hardi à la trancher en sa faveur. « Après mûre délibération, dit-il dans sa bulle, ayant reconnu que tous ces décrets sont catholiques, utiles et salutaires au peuple chrétien, nous les confirmons, ordonnant qu'ils soient reçus et observés. » Ainsi, ces décrets qu'il confirme, il ne les a pas seulement reconnus *utiles* et *salutaires*, mais *catholiques ;* il les a donc jugés, souverainement jugés, au point de vue de la foi, comme au point de vue disciplinaire. Il prononce, mais après *mûre délibération.* Il accorde... Nous sommes donc en droit de supposer le cas où il aurait refusé, et de nous demander ce qu'il serait advenu, dans ce cas, de l'autorité du concile. Si cette difficulté n'en est pas une pour ceux qui admettent franchement l'omnipotence du pape

et vous n'aurez, comme pour l'autorité de l'Église, qu'à les faire entrer dans quelques détails pour leur prouver qu'ils ne l'admettent pas. Essayeront-ils de distinguer entre l'infaillibilité en dogme et la faillibilité en discipline ? Vous pouvez encore leur prouver, non-seulement, comme nous l'avons fait[1], que cette distinction n'a jamais été admise à Rome, mais qu'il existe une foule de décrets tellement mélangés de discipline et de dogme, que vous les défiez d'y opérer ce triage.

Et que parlons-nous de papes, de bulles papales ? Le concile lui-même, cet infaillible résumé du dogme romain, — vous avez cent moyens de prouver à ces gens-là qu'ils n'y croient, au fond, pas davantage. Et ici, vous pouvez hardiment ne pas borner vos expériences aux hommes décidément supérieurs par l'instruction ou le talent. Tous ceux que vous pourrez amener à raisonner, à se rendre un peu compte de ce qu'ils croient, — vous leur montrerez, dans le concile, des choses qu'ils ne croient pas, qu'ils ne croiront jamais ; vous leur arracherez ainsi l'aveu, direct ou indirect, n'importe, qu'ils ne sont pas catholiques ; et, dans ces mêmes décrets de Trente sous lesquels ils vous croient depuis longtemps écrasé, — à leur tour ces croyants pourront compter sur leurs doigts sous le coup de combien de condamnations et d'anathèmes ils ont été jusqu'ici, ils sont encore, ils seront toute leur vie.

et sa supériorité sur les conciles, c'est un rude embarras pour ceux qui la nient. Partout et sous toutes les formes vous retrouvez ce grand problème qui suffirait pour bouleverser l'Église de Rome, n'était l'immense intérêt que tous ont à le laisser sommeiller.

[1] Tome Ier, liv. I, XXI.

Le catholicisme, nous dit-on, est un et invariable. Nous l'avons nié. Les querelles qui agitèrent le concile, les intrigues auxquelles il fallut avoir recours pour écarter ou trancher tant de questions importantes, les preuves que nous avons eues de la nouveauté et de l'origine humaine de tant d'articles de foi, — tout nous autoriserait à nier encore, en terminant, comme nous l'avons tant de fois fait dans le cours de cette histoire, et cette unité et cette invariabilité. Mais ici, non ; acceptons-les. Le catholicisme est *un;* soit. Le catholicisme est *invariable;* soit. Dans le point de vue que nous venons d'indiquer, ses adversaires n'en seront que plus forts contre lui. Si le catholicisme est un, il n'y a qu'un moyen d'être catholique : c'est d'avoir une égale foi à tout ce qu'il enseigne ; c'est d'être prêt à dire *oui* et *amen*, non-seulement aux quatre ou cinq dogmes principaux qui caractérisent, en gros, la foi romaine, mais à tous les dogmes secondaires que Rome en a tirés, à tous les développements qu'elle leur a donnés. Grâce à l'infaillibilité, tout se tient ; c'est un gigantesque arceau dont vous ne pouvez ôter une pierre, fût-ce la moindre, sans que le tout ne s'écroule. Formulés en vertu de la même autorité, tous les enseignements de Rome ont un droit égal à votre absolue soumission. Vous ne pouvez douter d'un seul sans douter, par là même, de l'autorité qui enjoint d'y croire ; vous ne pouvez en rejeter un seul sans renverser tout l'édifice de l'infaillibilité, car si l'Église a pu errer sur un point, même imperceptible, il n'y a plus de raison pour qu'elle n'ait pas erré sur d'autres. Niez-le, cet imperceptible point, et vous n'êtes plus catholique, puisque vous abandonnez, en fait, le principe sans lequel votre Église n'est rien de

plus qu'une quelconque des fractions de la Réforme.

Ce serait donc, si nous pouvions forcer les hommes à être conséquents, ce serait aujourd'hui chose facile que d'ébranler et de renverser le catholicisme. Parmi toutes les objections dont nous avons semé ces deux volumes, s'il en est une, une seule de fondée, c'est, en réalité, comme si elles l'étaient toutes. Que les Pères de Trente se soient trompés une fois ou cent fois, peu importe : les voilà faillibles. Qu'un catholique nous accorde un point ou cent points, peu importe : il a avoué qu'il ne croit pas à l'infaillibilité de son Église. Il a examiné, il a choisi... Il est donc protestant, car il admet le principe fondamental du protestantisme. S'il s'arrête là, s'il continue à se croire ou à se dire enfant de l'Église de Rome, c'est qu'il n'ose, ou qu'il ne sait pas, ou qu'il ne veut pas arriver aux conséquences.

Mais ceux qui, par crainte, n'osent pas, ou, par ignorance, ne savent pas, ou, par indifférence, ne veulent pas, — hélas !... n'est-ce pas à peu près la totalité ? Ne nous faisons donc aucune illusion sur le résultat de nos efforts. Il y a vingt ans qu'on nous parlait de la ruine du catholicisme comme d'une chose toute simple, inévitable, prochaine ; on aurait volontiers fixé l'année. Sans doute, il tombera ; nous croirions faire injure à la Bible et à la raison si nous nous surprenions pensant que la victoire ne leur restera pas. Il tombera... mais quand ? S'il a peu foi en l'Évangile, puisqu'il le foule aux pieds en tant de choses [1], peu foi même à plusieurs de ses

[1] « Je donnerais mes deux mains pour croire en Jésus-Christ aussi fermement que le pape n'y croit pas. »

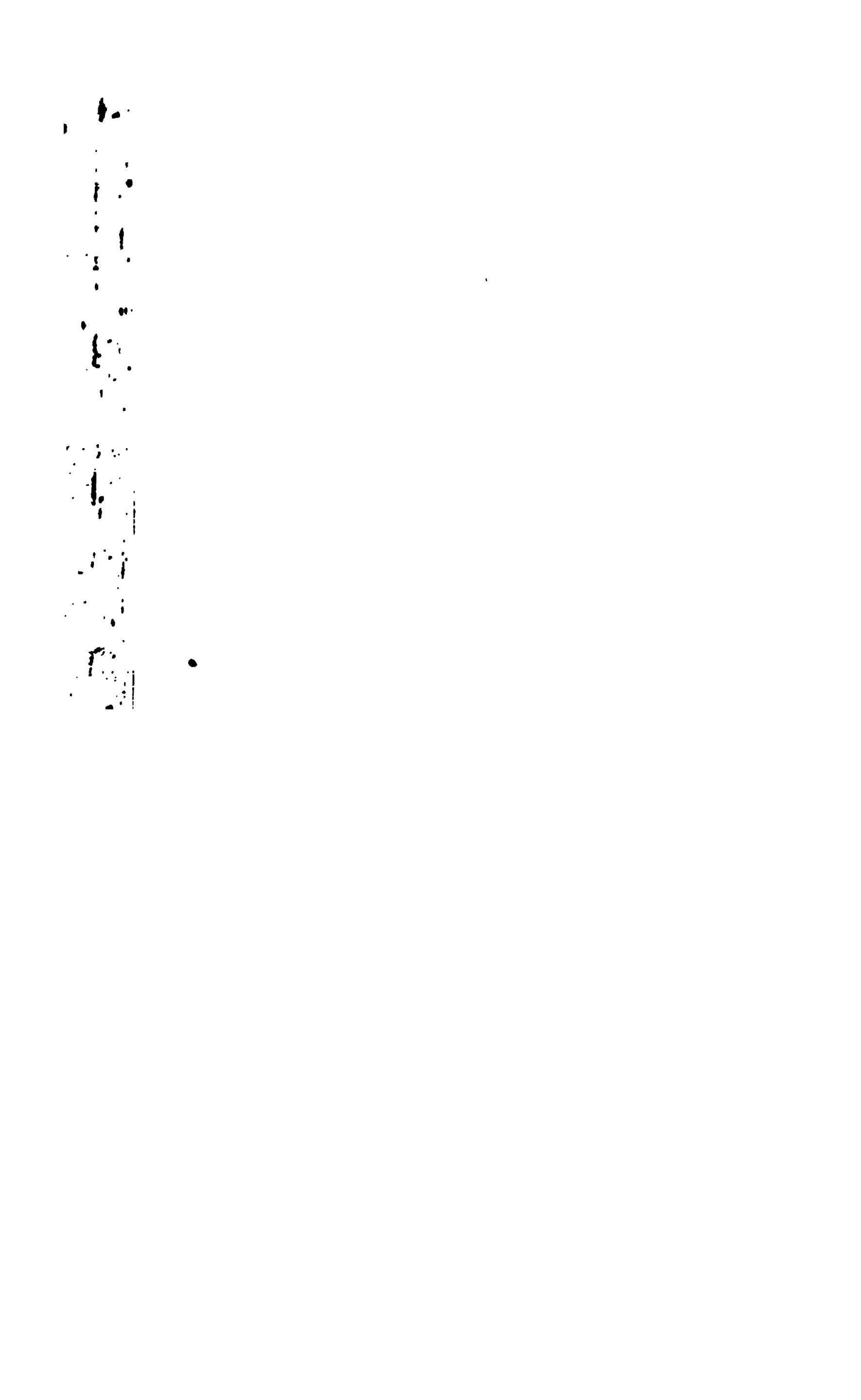
Luther. *Tischreden.*

propres dogmes, comme nous l'avons surabondamment prouvé, — il a foi en lui-même, en son unité, vraie ou fausse, en son organisation puissante, en son empire sur les masses, et, avec cela, on va loin. Certes, nous les avons assez souvent montrés désespérant de leur œuvre, ces hommes qu'il avait réunis, il y a trois siècles, pour fixer et coordonner sa foi. Eh bien, si nous avions raconté en détail la fin de leur dernière assemblée, il nous aurait fallu les peindre unis, joyeux, se serrant la main, s'embrassant avec des larmes de surprise et de bonheur. Du sein de ces tâtonnements, de ces querelles, de ces crises de tout genre, était enfin sorti quelque chose qu'on pourrait donner pour de l'unité... On n'en voulait pas davantage. Celui qu'on avait le plus redouté, l'ancien chef de l'opposition, le cardinal de Lorraine, rédigea, entonna lui-même les acclamations par lesquelles se termina la séance. Du haut de sa citadelle recrépie, Rome recommençait à regarder ses ennemis en face, et les derniers mots du concile furent : « Anathème ! anathème ! »

Mais, grâce à Dieu, cette citadelle élevée à Trente n'est formidable que pour qui la voit de loin et d'en bas ; c'est de près et de haut que nous avons tâché de la voir et de la montrer. A côté de la montagne de Trente, il y a la triple montagne de l'Écriture, de l'histoire et de la raison. C'est là que nous avons essayé de conduire nos lecteurs. Nous montions... l'autre s'abaissait ; et nous n'étions pas au sommet que nous plongions en plein dans les remparts dont Rome a chargé la sienne. On se rappelle ce que nous avons alors aperçu d'incohérence dans le plan, de vices dans les détails, de fragilité dans les fondements des plus hautes tours. Ce

n'était pas sans effort et sans chagrin, qu'on veuille bien le croire, que nous regardions si souvent et si obstinément la terre plutôt que le ciel ; il nous en coûtait, et beaucoup, de plier aux âpres contours de la polémique ces doctrines de paix, d'amour, de vie, que Dieu nous a appelé à publier, dans un tout autre langage, du haut de la chaire évangélique. Mais, — nous l'en prenons à témoin, — jamais la haine de l'erreur ne s'est changée sous notre plume, jamais dans notre cœur, surtout, en la haine de ceux qui la professent ; et si nous avons réussi à inspirer nos sentiments, comme nous espérons avoir justifié nos idées, ce ne sera pas en criant, comme les Pères de Trente : « Anathème ! anathème ! » — mais en demandant à Dieu d'éclairer, de toucher, de pardonner, de bénir, que nos lecteurs fermeront ce livre.

FIN



APPENDICE

SUR LA QUESTION DU SÉJOUR DE SAINT PIERRE A ROME.

Nous avons dit (vol. II, page 169) que Clément Romain parle de saint Pierre comme étant mort dans l'Occident, mais sans ajouter que ce soit à Rome.

Ayant relu avec plus d'attention le texte original de ce Père, nous l'avons trouvé beaucoup plus contraire encore aux assertions de l'Église de Rome. « Pierre, dit-il, a supporté, non pas une ou deux épreuves, mais un grand nombre d'épreuves, et, ayant souffert le martyre, il a passé à la gloire qui lui était due. Paul, sept fois jeté en prison, battu de verges, lapidé, a remporté le prix de la constance. Devenu, *dans l'Orient et dans l'Occident,* le héraut de la Parole de Dieu, il a illustré sa foi, instruisant le monde entier dans la justice, et, *arrivé jusque dans l'Occident,* il a souffert le martyre sous les

empereurs, etc. » — Ainsi, dans l'éloge de saint Paul, l'auteur insiste à deux reprises sur ce qu'il est venu évangéliser l'Occident; dans l'éloge de saint Pierre, où ce point eût été bien plus important à signaler, il ne dit rien de semblable.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

